

RTHUR DREWS
CHRISTUSMYTHE



JENA 1909
EGT BEI EUGEN DIEDERICHS

INHALTSÜBERSICHT

VORWORT

Seitdem David Friedr. Strauß in seinem „Leben Jesu" (1835/36) zum erstenmal es unternommen hat, die evangelischen Erzählungen und Wundergeschichten auf Mythen und fromme Dichtung zurückzuführen, will der Zweifel an einem geschichtlichen Jesus nicht zur Ruhe kommen. Schon Bruno Bauer hat in den vierziger Jahren, freilich mit noch unzulänglichen Mitteln, das Leben Jesu als eine freie Erfindung des Urevangelisten Markus nachzuweisen, die gesamte christliche Religion aus der stoischen und alexandrinisch gefärbten Bildung des zweiten Jahrhunderts zu erklären versucht und hierbei besonders dem Seneca einen wesentlichen Einfluß auf die Entstehung der christlichen Anschauungsweise zugeschrieben. Aber erst die allerjüngste Zeit hat, ermutigt durch die wesentlich negativen Ergebnisse der sog. kritischen Theologie, den Gegenstand energisch aufgenommen und ist hierbei zu immer kühneren und überraschenderen Resultaten gelangt.

In England hat John M. Robertson in „Christianity and Mythology" (1900), „A short history of Christianity" (1902), vor allem aber in seinem ausgezeichneten, durchaus ernst zu nehmenden Werke „Pagan Christs, studies in comparative hierology" (London 1903) das evangelische Christusbild aus einer Mischung mythologischer Elemente des Heidentums und Judentums hergeleitet. In Frankreich haben Émile Burnouf („La science des religions", 4. Aufl. 1885) und Hochart („Études d'histoire religieuse" 1890) wichtiges Material zur Aufklärung der Ursprünge des Christentums beigebracht und die Existenz eines historischen Christus durch ihre Resultate stark erschüttert. In Deutschland hat der Bremer Pastor Kalthoff in seiner Schrift über „Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozialtheologie" (1903) gemeint, die Entstehung der christlichen Religion ohne Zuhilfenahme eines geschichtlichen Jesus rein aus einer sozialen Bewegung der niederen Massen zur Kaiserzeit erklären zu können, und die Einseitigkeit dieser Auffassung nachträg-

lich durch seine Schrift über „Die Entstehung des Christentums, neue Beiträge zum Christusproblem“ (1904) zu heben unternommen. (Vgl. auch dessen Schrift „Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Professor Bousset“ 1904). Und schließlich hat der Amerikaner William Benjamin Smith in seinem Werke „Der vorchristliche Jesus“ (1906) ein so helles Licht auf eine Anzahl wichtiger Momente bei der Entstehung des Christentums geworfen und so manche Punkte aufgeklärt, die uns einen tieferen Einblick in den wirklichen Zusammenhang der Ereignisse gestatten, daß wir jetzt anfangen, in dieser Beziehung wirklich klar zu sehen.

Die offizielle Wissenschaft in Deutschland und besonders die Theologie ist von allen diesen Auslassungen bisher noch so gut wie gänzlich unberührt geblieben. Zu Robertson hat sie meines Wissens noch in keiner Weise ernsthaft Stellung genommen. Ihre spärlichen Zitate seiner „Pagan Christs“ erwecken nicht den Eindruck, daß von einer wirklichen Kenntnis seiner Darlegungen bei ihr die Rede sein kann. Vollends aber ist sie über Kalthoff mit der Miene besserwisserischer Überlegenheit oder noch lieber mit stillschweigender Verachtung hinweggeschritten und auch einer gründlichen Auseinandersetzung mit Smith bis jetzt vorsichtig aus dem Wege gegangen.[1] Und doch hat ein so angesehener Theologe, wie Prof. Paul Schmiedel in Zürich, der das Smithsche Werk mit einer Vorrede versehen hat, eine solche Auseinandersetzung als eine „Pflicht aller auf wissenschaftlichen Sinn Anspruch machenden Theologen“ seinen Kollegen ans Herz gelegt und dringend vor einer Unterschätzung der streng

---

[1] Wie leicht es sich unsere Theologen machen, die Einwände der Gegner eines historischen Jesus abzutun, dafür liefert A. Hausrath in seinem Werke über „Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller“, Bd. I (1908) einen schlagenden Beweis, indem er auf kaum drei Seiten im Eingang seines umfangreichen Werkes die Mythentheorie von — Bruno Bauer mit dem beliebten Hinweis auf einige an und für sich ganz bedeutungslose individuelle und historische Züge der evangelischen Überlieferung abweist und diese „Widerlegung“ mit einem blümeranten Zitate von Weinel schließt, das gar nichts für die Geschichtlichkeit Jesu beweist.

wissenschaftlichen Arbeit von Smith gewarnt! „Woher will man denn die Ruhe nehmen", hatte Schmiedel seinen theologischen Kollegen zugerufen, „bei seinen bisherigen Ansichten zu bleiben, wenn man nicht prüft, ob sie durch solche neue Aufstellungen nicht doch ganz oder teilweise untergraben sind? Oder handelt es sich etwa um Nebendinge und nicht vielmehr um das, was für die meisten geradezu das Fundament ihrer ganzen christlichen Überzeugung bildet? Sind aber diese neuen Aufstellungen so völlig nichtig, so muß es doch ein Leichtes, ja, ein Vergnügen sein, dies zu beweisen."

Inzwischen mehren sich die Stimmen, die sich gegen die Existenz eines historischen Jesus aussprechen. In weiten Kreisen wächst der Zweifel an dem geschichtlichen Charakter des evangelischen Christusbildes. Populäre Tendenzschriften von der Art, wie die von Plange bearbeiteten Untersuchungen des Franzosen Jacolliot „Jesus ein Inder" (1898), müssen zur Befriedigung des Wissensdurstes dienen und verwirren die Ansichten mehr, als daß sie diese klären. In einer kleinen Schrift über „Die Entstehung des Christentums" (1905) hat Promus eine kurze Zusammenstellung des wichtigsten bezüglichen Materiales, freilich ohne eigene Durchbildung, geliefert und die Existenz eines historischen Christus bestritten. Und neuerdings hat besonders der jüngst verstorbene Jenenser Orientalist Karl Vollers in seinem verdienstlichen Werke über „Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange" (1907) die Ansicht ausgesprochen, „daß gewichtige Gründe für diese radikale Mythendeutung sprechen und daß keine absolut entscheidenden Argumente für die Geschichtlichkeit der Person Jesu beigebracht werden können" (a. a. O. 163). Ja, ein anderer Orientalist, P. Jensen, hat in seinem Werke „Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur" (1906) sogar gemeint, wie die Hauptgeschichten des Alten Testamentes, so auch die ganze Lebensdarstellung Jesu in den Evangelien als bloße Abwandlungen des babylonischen Gilgamesch-Epos (um 2000 v. Chr.) und demnach als reine Sage nachweisen zu können.

Während so die Kritik der evangelischen Urkunden immer

kühner fortschreitet und immer weniger von einem historischen Jesus übrig läßt, wächst in der religiösen Popularliteratur die Zahl der Werke ins Ungeheure, die auf Verherrlichung des Menschen Jesus abzielen und den Mangel an gesichertem historischem Material durch salbungsvolle Phrasen und den Brustton der Überzeugung zu ersetzen versuchen, ja die Schönrednerei, die sich in dieser Hinsicht breit macht, scheint um so mehr Anklang zu finden, mit je weniger historischem Gehalt sie arbeitet. Und doch ist die Wissenschaft als solche schon längst auf dem Punkte angekommen, wo der geschichtliche Jesus auch ihr unter den Händen zu entschwinden droht. Die jüngsten Ergebnisse auf dem Gebiete der orientalischen Mythologie und Religion, die Fortschritte der vergleichenden Religionsgeschichte, wie sich diese in England besonders an die Namen von Frazer und Robertson, in Deutschland an die Namen Winkler, Gunkel, Jensen usw. knüpfen, haben unsere Kenntnis der religiösen Zustände Vorderasiens in den letzten Jahrhunderten v. Chr. so sehr gefördert, daß wir keine Veranlassung mehr haben, uns für die Entstehung des Christentums allein auf die Evangelien und die übrigen Schriften des Neuen Testamentes zu verlassen. Die kritische und historische Theologie des Protestantismus hat selbst so tief in die Ursprünge der christlichen Religion hineingeleuchtet, daß die Frage nach der geschichtlichen Existenz Jesu alles Paradoxe, was ihr in den Augen vieler bisher noch angehaftet haben mag, verliert. Sie selbst hat keine Veranlassung mehr, sich darüber zu ereifern, wenn jemand diese Frage in einem ihr entgegengesetzten Sinne beantwortet. Im Gegenteil machen die bezüglichen Untersuchungen der Theologen auf den Unvoreingenommenen nur zu oft den Eindruck, daß die Verfasser die wahren Konsequenzen ihrer Ansichten nur nicht selbst auszusprechen wagen. Man fühlt sich an den Theologen Schweitzer erinnert, wenn dieser in seiner Schrift „Von Reimarus bis Wrede" (1906) der Hoffnung Ausdruck gibt, die Theologie werde „einmal (‚quousque tandem, Catilina?') ganz ehrlich" (!) werden, jedoch hinzufügt, dies sei — eine „Prophezeiung auf die Zukunft" (a. a. O. 249).

Nun, wir Nichttheologen, die wir nichtsdestoweniger für die wahren Anfänge der christlichen Religion das größte Interesse haben, können nicht auf diese „Zukunft“ warten. Der Verfasser der vorliegenden Schrift hat bis jetzt gehofft, es möchte unter den Historikern des Christentums selbst einer aufstehen und die Ergebnisse der bisherigen Evangelienkritik, die schon heute klar zutage liegen, ohne irgendwelche Vertuschung ziehen. Da diese Hoffnung sich nicht erfüllt hat, man vielmehr in theologischen Kreisen ruhig fortfährt, seine religiösen Ansichten aus der „Tatsache“ eines historischen Jesus abzuleiten, ihn als den unüberschreitbaren Höhepunkt der religiösen Entwicklung des Individuums zu preisen, als ob nichts geschehen und die Existenz eines solchen Jesus durch die bezüglichen Untersuchungen der kritischen Theologie nur immer glänzender gerechtfertigt werde, so hat er geg aubt, mit seiner eigenen Ansicht, wie er sie seit langem aus den Schriften der Fachmänner gewonnen hat, nicht länger mehr zurückhalten zu sollen. Auf die Gefahr hin, von ihnen als ein unbefugter Eindringling in ihre Domäne zurückgewiesen zu werden, hat er die undankbare Aufgabe auf sich genommen, einmal alle Gründe zusammenzufassen, die schon jetzt gegen die Annahme eines historischen Jesus sprechen.

Der Theologie freilich kann man es nicht verdenken, wenn sie sich aufs äußerste gegen die Behauptung der rein fiktiven Beschaffenheit des Christusbildes der Evangelien sträubt, und wenn sie noch tausendmal besser begründet wäre, als dies schon gegenwärtig möglich ist. Die ganze Geschichte des Christentums muß umgeschrieben werden, alle bisherigen Darstellungen der Entwicklung der Kirche sind als falsch entwertet, wenn jene Behauptung zu Recht bestehen sollte. Aber für Theologen und solche, die da meinen, ohne einen historischen Jesus nicht auskommen zu können, ist diese Schrift auch nicht geschrieben, sondern an diejenigen unter den Gebildeten wendet sie sich, welche die Art, wie man diesen Gegenstand in wissenschaftlichen Kreisen zu behandeln pflegt, nicht ohne tiefe Beschämung, ja, Entrüstung gewahren können, die in dieser Angelegenheit klar sehen

möchten, und welche die Zurückführung der gesamten Religion auf einen bloßen Geschichtsglauben, noch dazu von einer so zweifelhaften Beschaffenheit, wie es der Glaube an einen historischen Jesus unter allen Umständen sein und bleiben muß, als eine bedenkliche Verflachung und Veräußerlichung des religiösen Bewußtseins empfinden. Solange noch ein geschichtlicher Jesus als „einzigartige" religiöse Persönlichkeit und unumgänglicher Glaubensmittler gilt, ist jede Hoffnung auf eine „Weiterentwicklung" und Vertiefung der modernen religiösen Weltanschauung illusorisch. Unter der Herrschaft einer „Buchreligion", wie es das Christentum nun einmal ist, ist keine vorurteilslose Wissenschaft, keine freie Entwicklung des Gedankens, keine wahre Kultur im Sinne einer Übereinstimmung von Denken und Leben möglich. Darum ist es nicht bloß von wissenschaftlicher, sondern auch von ungeheurer praktischer Bedeutung, ob wir den Glauben an die Schrift auch weiterhin noch festhalten können oder nicht, und darum muß eine Beantwortung jener Frage sich mit Notwendigkeit zu einer Erörterung des religiösen Problems der Gegenwart überhaupt zuspitzen.

Daß eine Untersuchung über den geschichtlichen Wert der Evangelien bei dem Zustande der Überlieferung gegenwärtig auf abschließende Bedeutung noch keinen Anspruch erheben kann, ist selbstverständlich. Manches wird vielleicht immer dunkel bleiben, und ohne Hypothesen ist hier überhaupt nicht auszukommen. Aber ich bitte, zu bedenken, daß auch der theologische Glaube an die geschichtliche Wirklichkeit der im Neuen Testamente berichteten Geschehnisse trotz der Sicherheit und Selbstverständlichkeit, womit er sich zu geben pflegt, durchaus auf hypothetischem Grunde ruht. Ich selbst werde zufrieden sein, wenn man findet, daß meine Hypothesen zum mindesten nicht gewagter und unwahrscheinlicher sind als die hypothetischen Konstruktionen, deren sich die historische Theologie zur Aufrechterhaltung ihres Glaubens bedient. Keinesfalls aber möge man sich damit trösten, daß, wenn auch die eine oder die andere meiner

hier vorgetragenen Ansichten widerlegt werden sollte, die Sache selbst damit abgetan sei. Die Leugnung eines historischen Jesus kann sich schon heute bei der fortgeschrittenen religionsgeschichtlichen Einsicht unserer Zeit auf so gute Gründe stützen, daß sie zum mindesten den gleichen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen darf, wie die Art, in welcher die Anfänge des Christentums von theologischer Seite dargestellt zu werden pflegen. Diese Darstellungen, das wird sich immer deutlicher ergeben, gehören der Romanliteratur, nicht der Wissenschaft zu. Der Stein ist ins Rollen gekommen, die Lawine wächst und läßt sich einfach nicht mehr aufhalten. Mythologie, vergleichende Religionswissenschaft, Altertumskunde usw., alle arbeiten sie an der Aufhellung der Ursprünge der christlichen Religion. Und wenn sich erst einmal die Geschichtswissenschaft auf den sonderbaren Zustand besonnen haben wird, daß dieser Abschnitt der Entwicklung der Menschheit, für uns der wichtigste von allen, nicht ihr, sondern der Theologie zur alleinigen Bearbeitung anheimgegeben sein soll, die ihn schlechterdings gar nicht vorurteilslos behandeln kann, dann dürfte die Zeit nicht mehr fern sein, wo die groteske Komik einer „biblischen Geschichte" sich auch dem blödesten Auge aufdrängt und die Theologie gezwungen sein wird, entweder sich nach andern „Grundlagen" des religiösen Glaubens als den bloß geschichtlichen und mythischen umzusehen oder aber als Wissenschaft abzudanken und die Weltanschauung der — geistig Zurückgebliebenen zu vertreten.

KARLSRUHE IM MÄRZ 1909
PROF. DR. ARTHUR DREWS

DER VORCHRISTLICHE JESUS

„Wenn du einen Menschen siehst, unerschrocken in Gefahren, unberührt von Leidenschaften, unter widrigem Geschicke glücklich, mitten im Sturme ruhig: wird dich nicht Verehrung ankommen? Wirst du nicht sagen: das ist etwas Größeres und Höheres, als daß man es für gleichartig halten könnte dem armen Leib, in dem es wohnt? Eine göttliche Kraft ist hier herabgekommen, eine himmlische Kraft ist es, von der die treffliche, besonnene, über alles Niedrige sich erhebende, all unser Fürchten und Wünschen verlachende Seele bewegt wird. So Großes kann nicht ohne Hilfe der Gottheit bestehen; also ist es seinem größeren Teile nach dort heimisch, von wo es herabgekommen ist. Wie die Sonnenstrahlen die Erde zwar berühren, aber da zu Hause sind, von wo sie ausgehen, so ist's mit dem großen und heiligen Geist, der hierher herabgesandt ist, damit wir das Göttliche näher kennen lernen: er verkehrt zwar mit uns, aber er haftet an seinem Ursprung. Von dort hängt er ab, dorthin schaut und strebt er; bei den Menschen weilt er nur, wie ein besserer Gast. Welches ist nun dieser? Es ist der Geist, der sich auf kein Gut verläßt, als auf sein eigenes. Das Eigene des Menschen ist die Seele und die vollkommene Vernunft (Logos) in ihr; denn ein Vernunftwesen ist der Mensch; darum vollendet sich sein Gut, wenn er seine vernünftige Bestimmung erfüllt hat."

Mit diesen Worten schildert der römische Philosoph Seneca (4 v. Chr. bis 65 n. Chr.) das Idealbild des großen und guten Menschen, um zu seiner Nacheiferung aufzufordern.[1] „Irgend einen guten Menschen", sagt er, „müssen wir uns aussuchen und immer vor Augen haben, damit wir so leben und handeln, als ob er uns zuschaue. Ein großer Teil der Sünden unterbleibt, wenn vor der Tat ein Zeuge zugegen ist. Einen muß unser Herz haben, den es verehrt, von dessen Vorbild es auch sein geheimes Leben weihen läßt. Glücklich, wer so einen verehren kann, daß er sich selbst nach seinem in der Erinnerung lebenden Bilde gestaltet! Wir bedürfen einen,

[1] Briefe an Lucilius: Brief 41.

nach dem unsere Sitten sich richten. Ohne Richtschnur wird Verkehrtes nicht zurechtgebracht."[1] „Ziehe an den Geist eines großen Mannes und trenne dich von den Meinungen der Menge! Erfasse das Bild der schönsten und erhabensten Tugend, die nicht durch Kränze, sondern durch Schweiß und Blut zu verehren ist!"[2] „Dürften wir in die Seele eines guten Menschen einen Blick werfen, o, welch schönes Bild würden wir da schauen, wie ehrwürdig, strahlend von Hoheit und Ruhe! Da würden leuchten Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit und Weisheit, und über alle würde die Menschlichkeit, das seltene Gut, ihren Glanz ausgießen, jeder würde ihn liebenswürdig, jeder zugleich verehrungswürdig nennen. Wenn jemand dies Bild schauen würde, erhabener und glänzender, als es unter Menschen sich zu zeigen pflegt: würde er da nicht, wie vor einer Gottheit, staunend stille stehen und stille beten, daß dies Schauen ihm vergönnt sei? Dann, durch die einladende Güte jenes Gesichtes selbst hingezogen, würde er anbetend niedersinken und nach langer Betrachtung voll staunender Ehrfurcht in die Worte Virgils ausbrechen: ‚Heil dir, wer du auch seist, o lindere unsere Mühsal!' Keiner ist, ich wiederhole es, der nicht von Liebe entbrennen würde, wenn uns ein solches Idealbild zu schauen vergönnt wäre. Jetzt freilich sind unsere Augen durch vieles geblendet; aber wenn wir sie reinigen und unsere Sehkraft befreien wollten, dann vermöchten wir die Tugend zu schauen auch unter der Hülle des Körpers, auch unter dem Druck der Armut, Niedrigkeit und Schande; sehen würden wir ihre Schönheit auch unter der schmutzigsten Hülle."[3]

Die Stimmung, die in diesen Worten zum Ausdruck gelangt, war in der gesamten antiken Kulturwelt um die Wende unserer Zeitrechnung weit verbreitet. Ein quälendes Gefühl der Unsicherheit alles Irdischen drückte wie ein Alb auf vielen Gemütern. Die allgemeine Not der Zeit, der Zusammenbruch der Nationalstaaten unter der harten Faust des römischen Eroberers, der Verlust der bisherigen Selbständigkeit, die Zerfahrenheit der politischen und sozialen Zustände, die un-

[1] Brief 11. [2] Brief 67. [3] Brief 115.

aufhörlichen Kriege und das hierdurch bedingte große Sterben: dies alles drängte die Menschen auf ihr eigenes Inneres zurück und nötigte sie dazu, für die Einbuße an äußerem Glück sich nach einer Stütze in einer die Seele erhebenden und ermutigenden Weltanschauung umzusehen. Aber die antike Weltanschauung hatte sich ausgelebt. Jene naive Ineinssetzung von Natur und Geist, jene unbefangene Hingabe an die Wirklichkeit der Dinge, wie sie der Ausdruck der jugendlichen Lebenskraft der Mittelmeervölker gewesen war, und aus welcher heraus die Wunderwerke der antiken Kultur geschaffen waren, war erschüttert. Geist und Natur standen sich in der Anschauung der Menschen jener Zeit als zwei feindliche und unvereinbare Gegensätze gegenüber. Alle Bemühungen, die zerstörte Einheit wiederherzustellen, scheiterten an der Unmöglichkeit, für das verlorene Paradies die ursprüngliche Stimmung zurückzugewinnen. Ein unfruchtbarer Skeptizismus, der niemanden befriedigte, und aus dem man doch keinen Ausweg wußte, lähmte alle Freudigkeit der inneren und äußeren Betätigungsweise und ließ die Menschen nicht zu einem wirklichen Genusse ihres Daseins kommen. Da richteten sich die Blicke sehnsuchtsvoll nach einem übernatürlichen Halt, nach unmittelbarer göttlicher Erleuchtung, nach „Offenbarung", und der Wunsch entstand, durch Anlehnung an ein fremdes vorbildliches und übermenschliches Wesen die verlorene Sicherheit der Lebensführung wiederzufinden.

Viele sahen in der erhabenen Person des Kaisers ein solches göttliches Wesen verkörpert. Und es war doch nicht immer bloße Liebedienerei, sondern oft genug der Ausdruck wirklicher Dankbarkeit gegen einzelne kaiserliche Wohltäter, verbunden mit der Sehnsucht nach unmittelbarer Nähe und sichtbarer Gegenwart des Göttlichen, was dem Kaiserkultus seine große Bedeutung im ganzen römischen Reiche verlieh. Ein Augustus, der den Greueln des Bürgerkrieges ein Ende bereitet hatte, mochte immerhin als ein Friedensfürst, als der Retter in höchster Not erscheinen, der gekommen war, der Welt ein neues Aussehen zu verleihen und

die schönen Tage des goldenen Zeitalters heraufzuführen. Er hatte der Menschheit wieder ein Ziel des Lebens, dem Dasein gleichsam wieder einen Sinn gegeben. Als das Oberhaupt der römischen Staatsreligion, eine Persönlichkeit, in der die Fäden der gesamten Weltpolitik zusammenliefen, als der Beherrscher eines Reiches, wie die Welt es bisher noch nicht gesehen hatte, konnte er recht wohl den Menschen als ein Gott, als der auf die Erde herabgekommene Jupiter selbst erscheinen, der unter den Menschen seine Wohnung aufgeschlagen hatte. „Nun endlich ist die Zeit vorbei," heißt es in einer vor nicht langer Zeit gefundenen Inschrift zu Priene, vermutlich aus dem Jahre 9 v. Chr., „da man bedauern mußte, geboren zu sein. Die Vorsehung, die über allem Leben waltet, hat diesen Mann uns und den kommenden Geschlechtern als Heiland gesandt. Er wird aller Fehde ein Ende machen und alles herrlich ausgestalten. In seiner Erscheinung sind die Hoffnungen der Vorfahren erfüllt. Alle früheren Wohltäter der Menschheit hat er übertroffen. Es ist unmöglich, daß ein Größerer komme. Der Geburtstag des Gottes hat für die Welt die an ihn sich anknüpfenden Heilsbotschaften („Evangelien") heraufgeführt. Von seiner Geburt muß eine neue Zeitrechnung beginnen".[1]

Indessen war es doch wesentlich nur das Verlangen der Menschen nach einer neuen Gesellschaftsordnung, nach Frieden, Gerechtigkeit und Güte auf Erden, was dem Kaiserkultus zugrunde lag. Tiefere Geister erstrebten nicht bloß eine Besserung der politischen und sozialen Zustände, sondern fühlten sich zugleich durch den Gedanken an den Tod und das Schicksal der Seele nach ihrem Abscheiden von der leiblichen Hülle beunruhigt und zitterten vor der Aussicht auf eine demnächst hereinbrechende Weltkatastrophe, die allem Dasein ein furchtbares Ende bereiten würde. Die apokalyptische Stimmung war um die Wende unserer Zeitrechnung so allgemein und weit verbreitet, daß selbst ein Seneca sich dem Gedanken an das nahe bevorstehende Weltende

[1] E. v. Mommsen u. Wilamowitz im deutschen archäologischen Institut XXIII, Heft 3. Vgl. „Christl. Welt" 1899, Nr. 51.

nicht entziehen konnte. Und hier vermochte keine philosophische Überlegung, sondern höchstens nur noch die Religion den geängstigten Gemütern einen Halt zu bieten. Wohl selten ist das religiöse Bedürfnis in der Geschichte der Menschheit ein so lebhaft empfundenes gewesen, wie in den letzten Jahrhunderten vor und den ersten Jahrhunderten nach Christus. Aber es waren nicht die alten angestammten Nationalreligionen, von denen man das Heil erhoffte, sondern die uneingeschränkte Verschmelzung und Vereinigung aller vorhandenen Religionen war es, der religiöse Synkretismus, wie er besonders durch die Bekanntschaft mit den fremdartigen, aber dafür nur um so anziehenderen Religionen des Orients befördert wurde. Schon war Rom zu einem Pantheon fast aller Religionen geworden, deren man habhaft werden konnte, und immer neue, immer abenteuerlichere und geheimnisvollere Formen der religiösen Betätigung tauchten im fernen Osten, in Vorderasien, dieser Brutstätte der antiken Götter und Kulte, auf und eroberten sich binnen kurzem ihren Platz im Bewußtsein der abendländischen Menschheit. Wo aber die öffentliche Verehrung der anerkannten Gottheiten nicht genügte, da suchte man in den zahlreichen Mysterienvereinen jener Zeit eine tiefere Befriedigung oder schloß sich mit Gleichgesinnten zu privaten Religionsgemeinden und frommen Bruderschaften zusammen, um in der Stille geheimer Kultausübung ein individuelles religiöses Leben, abseits von der offiziellen Staatsreligion, zu pflegen.

1. DER MESSIASGLAUBE UNTER DEM EINFLUSSE DES PARSENTUMS

Bei keinem Volke war die Sehnsucht nach Erlösung so lebhaft und die Erwartung so entschieden auf das nahe gedachte Weltende gespannt, wie bei den Juden.

Seit der babylonischen Gefangenschaft (586—536 v. Chr.) war mit der bisherigen israelitischen Weltanschauung eine tiefe Umwandlung vor sich gegangen. Fünfzig Jahre hatten die Israeliten im fremden Lande zugebracht. Zwei-

hundert Jahre standen sie auch nach der Rückkehr in die alte Heimat unter persischer Oberhoheit und infolge hiervon in lebhaftem politischem und wirtschaftlichem Verkehr mit dem Achämenidenreiche, und dieser hörte auch dann noch nicht auf, als Alexander die persische Macht bezwang und der ganze Osten dem griechischen Einfluß unterworfen wurde. Persische Denkweise und Religionsanschauungen hatten während dieses langen Zeitraums die altisraelitische Gedankenwelt in mannigfacher Weise beeinflußt und eine große Menge neuer Vorstellungen in ihr hervorgerufen. Zunächst hatte der extreme Dualismus der Perser auch dem israelitischen „Monotheismus“ einen entschieden dualistischen Charakter aufgedrückt. Gott und Welt, die bisher in der Anschauungsweise noch vielfach ineinander geflossen waren, hatten sich getrennt und waren in ein entschieden gegensätzliches Verhältnis zueinander getreten. Damit hing zusammen, daß der alte Volksgott Jahve sich nach dem Vorbilde des persischen Ahuramazda zu einem Feuer-, Licht- und Himmelsgott, zu einem Gotte überirdischer Lauterkeit und Heiligkeit entwickelt hatte. Von Licht umflossen, sollte er, wie jener, in einem seligen Jenseits thronen, als der Urquell alles Lebens, als „lebendiger“ Gott mit seinen irdischen Geschöpfen nur noch durch Vermittlung eines Hofstaates von Engeln, Boten Gottes oder Zwischenwesen verkehren, die in ungemessener Zahl in seinem Dienste sich zwischen Himmel und Erde auf und ab bewegten. Und wie dem guten Ahuramazda der böse Angromainyu gegenüberstehen und der Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Leben und Tod nach persischer Vorstellungsweise den Inhalt des Weltgeschehens bilden sollte, so schrieben die Juden Satan die Rolle eines Widersachers Gottes, eines Verderbers der göttlichen Schöpfung zu und ließen ihn, als „Fürsten dieser Welt“ und Anführer der höllischen Heerscharen, seine Macht mit dem Himmelskönig Jahve messen.

In dem Kampfe der beiden Weltgegensätze stand nach persischer Anschauung Mithra im Vordergrunde, der Geist des Lichtes, der Wahrheit und der Rechtschaffenheit, der gött-

liche „Freund“ des Menschen, der „Mittler“, „Retter“ und „Heiland“ der Welt. Er teilte sein Amt mit dem Schöpfungswort und Offenbarungswort Ahuramazdas, dem Honover, und floß auch wohl ganz mit diesem zusammen. Eine Verkörperung des Feuers oder der Sonne, und zwar als des kämpfenden, leidenden und triumphierenden Lichts, das siegreich durch Nacht und Finsternis vordringt, stand Mithra auch zu Tod und Unsterblichkeit in Beziehung und galt als Seelenführer und Richter in der Unterwelt. Er war der „göttliche Sohn“, von dem es hieß, daß Ahuramazda ihn ebenso groß und verehrungswürdig wie sein eigenes Wesen geschaffen habe. Ja er war im Grunde Ahuramazda selbst, aus seiner überirdischen Lichtigkeit gleichsam herausgetreten und zu konkreter Individualität verdichtet. Als Mitschöpfer und „Hüter“ der Welt hielt er die Weltordnung im Kampfe gegen ihre Feinde aufrecht. An der Spitze der himmlischen Heerscharen stritt er für Gott und scheuchte die Finsternisdämonen mit seinem Flammenschwert zurück ins Dunkel. An diesem Kampf auf seiten Gottes teilzunehmen, in lebenfördernder Kulturarbeit, durch Urbarmachung unfruchtbaren Ödlandes, Ausrottung schädlicher Tiere usw., und sittlicher Selbstzucht am künftigen „Gottesreich“ zu bauen, das erschien als der eigentliche Zweck des Menschendaseins. Wenn aber die Zeit erfüllet sein, die jetzige Weltperiode zu ihrem Abschlusse gekommen sein würde, dann sollte nach persischem Glauben Ahuramazda aus dem Samen des Zarathustra, des Begründers dieser Religion, den „Jungfrauensohn“ Saoshyant (Sraosha), d. h. „Heiland“, erwecken oder, wie es nach einer anderen Auffassung hieß, Mithra selbst sollte auf die Welt herabkommen, in einer letzten furchtbaren Schlacht den Angromainyu mit seinen Scharen überwinden und in die Unterwelt hinabstürzen, die Toten in voller Körperlichkeit erwecken und nach einem allgemeinen Weltgericht, durch welches die Bösen zu höllischen Strafen verurteilt, die Guten zu himmlischer Herrlichkeit erhöht werden, das „tausendjährige Friedensreich“ errichten. Indessen auch die Hölle sollte nicht ewig dauern. Auch den Verdammten sollte am

Ende eine höchste Versöhnung winken. Dann sollte auch Angromainyu mit Ahuramazda Frieden schließen, und auf erneuter Erde, unter einem neuen Himmel sollten alle zu ewiger Seligkeit miteinander vereinigt werden.

Auch diese Vorstellungen gingen in die jüdische Gedankenwelt ein und führten hier zu einer völligen Umbildung des bisherigen „Messiasglaubens".

Messias, d. h. Gesalbter (griech. Christós), hieß ursprünglich der König als Vertreter Jahves vor dem Volk und des Volkes vor Jahve, der nach II. Sam. 7, 13 ff. in dasselbe Verhältnis eines gehorsamen „Sohnes" zu seinem „Vater" eingesetzt war, in welchem das ganze Volk sich zu stehen bewußt war.[1] Dann hatte der Widerspruch zwischen der heiligen Würde des „Gesalbten" Gottes und der menschlich unvollkommenen Persönlichkeit der israelitischen Könige dazu geführt, daß das Idealbild des Messias in die Zukunft verlegt und erst von ihr die volle Verwirklichung der Herrschaft Jahves über sein Volk erwartet wurde. In diesem Sinne hatten schon die älteren Propheten den Messias als einen idealen König der Zukunft gefeiert, der die hohen Gnadenzusicherungen Jahves, deren David gewürdigt worden war, in vollstem Sinne erleben sollte, weil er ihrer vollkommen wert sein werde. Sie hatten ihn als den Helden beschrieben, der mehr als Moses und Josua sein, der die verheißene Herrlichkeit Israels aufrichten, das Volk neu ordnen und Jahves Religion auch den Heiden bringen werde.[2] Sie hatten ihn gerühmt, daß er den Himmel neu spannen, die Erde neu gründen und Israel zum Herrn über alle Völker machen werde.[3] Dabei hatte man den Messias zunächst nur als eine menschliche Person verstanden, als neuen David oder Davidssproß, theokratischen König, gottbegnadeten Friedensfürsten und gerechten Herrscher über sein Volk, sowie der persische Saoshyant ein Mensch aus dem Samen Zarathustras sein sollte, und in diesem Sinne sogar einen Cyrus, den Befreier des Volkes aus der babylonischen Gefangenschaft, den Retter und Oberkönig Israels, als „Messias" angesprochen. Allein wie Saoshyant in der Phantasie

[1] Exod. 4, 22; Deut. 32, 6; Hos. 11, 1. [2] Jes. 49, 6, 8. [3] ebd. 51, 16.

des Volkes unwillkürlich zu einem göttlichen Wesen verklärt und mit der Gestalt des Mithra in eins zusammengeflossen war,[1] so war auch bei den Propheten der Messias mehr und mehr in die Rolle eines Gottkönigs eingerückt. Er hieß „Gottheld", „Vater der Ewigkeit", und der Prophet Jesaia erging sich in der Ausmalung seines Friedensreiches, wo die Wölfe bei den Lämmern ruhen, die Menschen nicht mehr vorzeitig sterben, die Frucht ihres Ackers ohne Abzug genießen und Recht und Gerechtigkeit unter diesem Könige eines goldenen Zeitalters, wie niemals zuvor, auf Erden herrschen sollten.[2] Geheimnisvoll und übernatürlich, wie sein Wesen, sollte auch die Geburt des Messias sein. Ein göttliches Kind, sollte er an unscheinbarer Stätte geboren werden.[3] Ja, die Persönlichkeit des Messias floß vielfach sogar mit derjenigen Jahves selbst zusammen, wie es denn auch Gott selbst ist, von dessen Thronbesteigung und Himmelfahrt in der Endzeit die Psalmisten singen.[4]

Dieses Schillern des Messias zwischen einem menschlichen und einem göttlichen Wesen tritt noch deutlicher in der jüdischen Apokalyptik der letzten Jahrhunderte vor und des ersten Jahrhunderts nach Christus zutage. So spricht die Apokalypse Daniels (um 165 v. Chr.) von einem, der „wie eines Menschen Sohn" auf den Wolken des Himmels herabkommen und vor den „Alten der Tage" gebracht wird, und der Zusammenhang der Stelle läßt keinen Zweifel darüber, daß der „Menschensohn" (barnaša) ein überirdisches, die Gottheit vertretendes Wesen ist, dem die Herrlichkeit und das Reich von Gott übertragen wird, um am Ende der gegenwärtigen Weltzeit auf den Wolken des Himmels, umgeben von einer Schar von Engeln, herabzukommen und eine ewige Herrschaft, ein „Reich des Himmels" aufzurichten. In den Bilderreden des Henoch (aus den letzten vorchristlichen Jahrzehnten) erscheint der Messias, „der Auserwählte" und der „Menschensohn", als ein übernatürliches, präexistentes Wesen, das in

---

[1] Cumont: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra 1899, Bd. I, 188. [2] ebd. 11; 65, 17ff. [3] Jes. 9, 6; Micha 5, 1. [4] Psalm 47, 6, 9; 57, 12.

Gott verborgen war, ehe die Welt geschaffen wurde, dessen Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit, dessen Macht von Geschlecht zu Geschlecht dauert, in dem der Geist der Weisheit und der Kraft wohnt, der die verborgenen Dinge richten, die Bösen strafen, die Heiligen und Gerechten aber retten wird.[1] Ja, die Apokalypse des Esra (sog. IV. Buch Esra) bekämpft sogar ausdrücklich die Ansicht, daß das Weltgericht durch einen andern als Gott selbst kommen werde, und beschreibt gleichfalls den Messias als eine Art „zweiten Gott", als „Gottes Sohn", als menschliche Inkarnation der Gottheit.[2]

In dem allen ist der Einfluß des persischen Glaubens unverkennbar, mag nun dieser ein in Iran selbst unmittelbar entstandener, oder mag die Idee eines von Gott berufenen Königs und Welterlösers von den Persern der babylonischen Vorstellungswelt entlehnt sein, wo diese Idee tief eingewurzelt war und zu verschiedenen Zeiten bald auf diesen, bald auf jenen König angewendet wurde.[3] Wie in der persischen Religion die Vorstellung des Saoshyant, so schwankt also auch in der jüdischen Anschauungsweise das Bild des Messias zwischen einem menschlichen König aus Davids Geschlecht und einem vom Himmel herabkommenden übernatürlichen Gottwesen. Und wie nach persischer Vorstellung der Ankunft des Saoshyant und dem endgültigen Siege des Lichtreichs eine Zeit vorangehen soll, wo drohende Zeichen am Himmel erscheinen, die ganze Natur sich in Aufruhr befindet und die Menschheit von furchtbaren Plagen heimgesucht wird, so spricht auch die jüdische Apokalyptik von den „Wehen" des Messias und ergeht sich in der Ausmalung einer Schreckenszeit, die das Kommen des Messias einleitet. Auch sie faßt den Anbruch der Gottesherrschaft als eine plötzlich von oben hereinbrechende Wunderkatastrophe, als einen ungeheuren Weltbrand und eine darauf erfolgende Neuschöpfung der Erde auf und stimmt auch darin mit der persischen Anschauung überein, daß sie dem irdischen Weltreich des Messias ein

[1] Kap. 45—51. [2] 6, 1 ff. [3] Vgl. Gunkel: Zum religionsgesch. Verständnis des Neuen Testaments. 1903, S. 23, Anm. 4.

himmlisches Reich ungetrübter Seligkeit „im Lichte des ewigen Lebens und in der Gleichheit mit den Engeln“ folgen läßt, das sie ganz im Sinne des persischen Paradieses auffaßt. Da werden die Frommen „Wasser des Lebens“ trinken und sich nähren von den Früchten, die an dem „Baum des Lebens“ hängen. Die Bösen aber werden in die Hölle gestürzt und in furchtbaren Qualen die gerechte Strafe für ihre Sünden erleiden.[1]

Die Vorstellung einer Auferstehung der Toten und eines jüngsten Gerichtes war den Juden bis dahin fremd gewesen. Die vorexilische Zeit hatte den Leib zerfallen und die Seele nach dem Tode als fühllosen Schatten in den Hades, das Scheol, hinunterfahren lassen, ohne sich weiter um deren Schicksal zu bekümmern. Jetzt drang mit der Lehre vom Weltuntergang durch Feuer und des allgemeinen Gerichtes auch die Vorstellung der persönlichen Unsterblichkeit in die jüdische Gedankenwelt ein, wie es denn auch bei Daniel heißt, daß am Tage des Gerichtes die Toten auferstehen und die einen zum ewigen Leben, die andern zur ewigen Verdammnis erwachen werden. „Aber die Lehrer werden glänzen, wie der Glanz des Himmels, und die, welche die Menge zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne immer und ewiglich“.[2] Mit der Annahme der persönlichen Unsterblichkeit erfuhr aber auch die gesamte religiöse Denkweise eine Vertiefung und Bereicherung in individualistischem und personalem Sinne. Die bisherige israelitische Sittlichkeit war wesentlich kollektivistischer Art gewesen. Nicht sowohl der Einzelne, als vielmehr das Volk als Ganzes war als Gegenstand der göttlichen Fürsorge angesehen worden. Jetzt brach sich die bereits von den Propheten angebahnte Auffassung entschieden durch, daß der Einzelne für sich selbst das religiöse Heil erhoffte und sich infolge hiervon in einem unmittelbaren persönlichen Verhältnis zu Jahve fühlte. Wohl blieb Gott der überirdische, im reinen Lichtglanz thronende Herr

[1] Offenb. Kap. 22. Vgl. O. Pfleiderer: Das Urchristentum. Seine Schriften und seine Lehren, 2. Aufl. 1902, Bd. II, 54ff. [2] a. a. O. 12, 3.

des Himmels, der Urquell alles Lebens, der „lebendige Gott", wie das Parsentum ihn verstehen gelehrt hatte. Indessen traten seine metaphysischen Eigenschaften, seine strahlende Herrlichkeit und unüberwindliche Macht, jetzt immer mehr hinter seine sittlichen Bestimmungen zurück: die Güte, Gnade und Barmherzigkeit erschienen als die hervorstechendsten Züge im Charakter Jahves. Der Gott erschien als liebevoller „Vater", der die Seinigen mit freundlicher Huld durchs Leben führt, und ohne dessen Willen seinen Geschöpfen kein Haar gekrümmt wird. Und während die strengere Richtung innerhalb des Judentums, wie sie von der pharisäisch-rabbinischen Oberströmung vertreten wurde, die nationalen Schranken immer enger zog, immer ängstlicher auf die peinlich genaue Beobachtung des Gesetzesbuchstabens, die gewissenhafte Ausübung der kultischen Vorschriften bedacht war, während sie die Ethik in einem geordneten System konventioneller Regeln von wesentlich juridischer Beschaffenheit zu ersticken drohte, arbeitete sich daneben zugleich eine humanere und natürlichere Sittlichkeit, eine innigere Frömmigkeit voll Herzenswärme, Volkstümlichkeit und Gesundheit empor, die auch die engen Schranken des jüdischen Nationalismus durchbrach und einen frischeren Zug in die dumpfe Atmosphäre der offiziellen Gesetzesgerechtigkeit hineinbrachte. Damals wurde in der geläuterten Sittlichkeit der Psalmen, Sprüche und sonstigen erbaulichen Schriften, einem Hiob, Baruch, Jesus Sirach usw., der Grund der späteren christlichen Ethik gelegt. Damals schickte sich der jüdische Monotheismus an, seine Herrschaft über die Landesgrenzen hinaus zu erweitern und in den Konkurrenzkampf mit den übrigen Religionen des Altertums einzutreten, in dem er erst vor dem ausgebildeten Christentum den kürzeren ziehen sollte.

2. DIE HELLENISTISCHE IDEE DES MITTLERS (PHILO)

Mit der Eroberung des persischen Weltreichs durch Alexander war auch Palästina in den Kulturbereich des Hellenis-

mus hineingezogen worden. Es war zunächst Vasall des ptolemäischen Ägyptens gewesen und sodann zu Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. unter die Oberhoheit des seleukidischen Syriens gekommen. Griechische Sitten und griechisches Geistesleben drangen in die stille Abgeschlossenheit des jüdischen Priesterstaates ein und konnten auch durch die nationale Reaktion der Makkabäer gegen die fremden Einflüsse nicht wieder ausgeschaltet werden. Vor allem aber trug die Zerstreuung der Juden dazu bei, einen Ausgleich der entgegengesetzten Anschauungen herbeizuführen. Seit dem Exil hatten sich die Juden über den ganzen Bereich des östlichen Mittelmeerbeckens ausgebreitet. Ein Teil war in Babylonien geblieben, andere hatten sich als Gewerbetreibende, Bankiers und Kaufleute besonders in den Hafenstädten festgesetzt und beherrschten durch ihre emsige Betriebsamkeit, ihre kaufmännische Geriebenheit und Skrupellosigkeit und ihr zähes Zusammenhalten, worin sie durch den gemeinsamen Gottesdienst in der Synagoge unterstützt wurden, den gesamten Geldmarkt und Handel des Ostens. In der Atmosphäre der hellenischen Philosophie und Sittlichkeit ging auch mit Jahve eine noch weitere Umbildung und Läuterung vor. Er streifte alle grob menschlichen und sinnlichen Züge ab und entwickelte sich zu einem geistigen und schlechthin guten Wesen, wie Plato die Gottheit beschrieben hatte. Damit aber sahen sich auch die Juden vor dieselbe Aufgabe gestellt, mit welcher sich die griechische Philosophie schon seit langem gemüht hatte, nämlich die überirdische Erhabenheit und beziehungslose Weltjenseitigkeit ihres Gottes mit den Forderungen des religiösen Bewußtseins in Einklang zu setzen, das nach unmittelbarer Gegenwart der Gottheit verlangte.

Zu denjenigen Vorstellungen, die vom Judentume der persischen Religion entlehnt waren, hatte auch diejenige des mittlerischen „Wortes“ gehört. Als schöpferische Kraft der Gottheit, Überbringer der Offenbarung und Stellvertreter Gottes auf Erden, war das „Wort“ bereits in der Spruchliteratur hervorgetreten. Hier hatte sich dafür unter ägyptisch-griechischem Einfluß der Ausdruck „Weisheit“ (Sophia) ein-

gebürgert. Die „Weisheit“ hatte zur Bezeichnung der dem Menschen zugewandten Tätigkeit des der Welt entrückten Gottes gedient, wobei übrigens daran erinnert werden mag, daß die Weisheit auch nach persischer Vorstellung unter dem Namen der Spenta Armaiti als eine der sechs Amesha Spentas (Amschaspands) galt, jener Geister, die als Trabanten dem Throne Gottes am nächsten stehen sollten und die den jüdischen „Erzengeln“ entsprachen. Sie war von den Persern als die Tochter oder Gemahlin Ahuramazdas angesehen worden. Jetzt wurde sie in der sog. „Weisheit Salomos“ von einem Juden zu Alexandria im letzten Jahrhundert v. Chr. für ein selbständiges Geistwesen neben Gott erklärt und im Sinne eines halb persönlichen, halb stofflichen Wesens, einer die ganze Natur durchwaltenden Kraft als Prinzip der Offenbarung Gottes in Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, als allgemeines göttliches Lebensprinzip und zugleich als vermittelndes Organ des religiösen Heils beschrieben. Wie Plato den Dualismus der Ideenwelt und Sinnenwelt durch die „Weltseele“ hatte überwinden wollen, so sollte die „Weisheit“ dazu dienen, zwischen dem Gegensatze des jüdischen Gottes und seiner Schöpfung zu vermitteln. Diese Bemühungen setzte der alexandrinische Jude Philo (30 vor bis 50 n. Chr.) fort, indem er den persisch-jüdischen Begriff des „Wortes“ oder der „Weisheit“ noch näher, als es der Verfasser des Weisheitsbuches bereits getan hatte, mit den Begriffen des hellenischen philosophischen Denkens zu bestimmen suchte.

Auch Philo ging von dem Gegensatze des über die Welt schlechthin erhabenen, unerkennbaren und unnennbaren Gottes und des sinnlichen, geschöpflichen Daseins aus. Er dachte sich diesen Gegensatz durch „Kräfte“ vermittelt, die, als relativ selbständige Einzelwesen, Sendboten, Diener und Statthalter Gottes, bald mehr den persischen Engeln oder griechischen Dämonen, bald mehr den platonischen Ideen, den Ur- und Musterbildern Gottes bei der Schöpfung, glichen, im wesentlichen aber den Charakter der sog. „Samenkräfte“, der den unbestimmten Stoff von innen her beseelenden und

bestimmenden schöpferischen Kräfte trugen, vermittels deren die stoische Philosophie das Dasein zu erklären suchte. Als erste dieser mittlerischen Kräfte oder auch wohl als den Inbegriff aller betrachtete Philo den Logos, die wirksame Vernunft oder das schöpferische Wort der Gottheit. Er nannte ihn den „erstgeborenen Sohn Gottes" oder „zweiten Gott", den Stellvertreter, Dolmetscher, Gesandten, Erzengel Gottes oder Engelfürst. Er betrachtete ihn als den Hohenpriester, der Fürbitte für die Welt bei Gott einlegt und deren Sache vor Gott vertritt, als den Paraklet, den Anwalt und Tröster der Welt, der ihr die göttlichen Gnadenverheißungen übermittelt, als das Werkzeug, vermittelst dessen Gott die Welt geschaffen hat, das Urbild, die Idee der Welt, die Gott bei seiner Schöpfung verwirklicht hat, und die sich in allen Dingen auswirkt, mit einem Worte als die Seele oder den Geist der Welt, den die Stoiker mit ihrer Gottheit gleichgesetzt hatten, die aber Philo von der überweltlichen Gottheit unterschied und als deren Offenbarung und Erscheinung auffaßte. Seinem Wesen nach nur ein Ausdruck für die einheitliche Totalität aller göttlichen Kräfte und Tätigkeiten überhaupt, schillerte der Logos auch bei Philo zwischen einem unpersönlichen metaphysischen Prinzip, der göttlichen Wirksamkeit schlechthin, und einer selbständigen, von Gott verschiedenen Persönlichkeit, in derselben Weise, wie auch die Stoiker ihre Weltvernunft in dem Götterboten Hermes personifiziert, die Ägypter das schöpferische Zauberwort des Amun-Ra im Seelenführer Thot, die Babylonier das Schicksalswort des höchsten Gottes Marduk in der Gestalt des Nabu, die Perser das „Wort" des Ahuramazda außer in der Spenta Armaiti auch im Vohu mano, dem guten Gedanken des Schöpfergottes, zu einem selbständigen persönlichen Mittlerwesen erhoben hatten. Und wie nach persischer Vorstellung bald der göttliche „Sohn" und „Mittler" Mithra, der Inbegriff aller göttlichen Kräfte, bald der ideale Mensch Saoshyant als Heiland und Retter der Welt erschien und beide zu einer einzigen Gestalt zusammenflossen, so schilderte auch Philo den Logos jetzt als den Inbegriff aller schöpferischen Ideen

überhaupt, jetzt wieder nur als die bloße Idee des Menschen, als den Idealmenschen, als unmittelbares göttliches Ebenbild und übersinnliches Urbild des abbildlichen sinnlichen Menschen, der in diesem als Subjekt aller religiösen Erlösung wirksam ist, ja, identifizierte ihn gelegentlich auch wohl mit dem Lebensbaum im Paradiese, da beide unvergänglich seien und „in der Mitte stehen“.

Aus eigener Kraft nämlich ist der Mensch nach Philo außerstande, sich aus den Banden des irdischen Daseins frei zu machen. Alle Erlösung beruht auf der Zurückziehung des Geistes vom Leibe und seiner sinnlichen Begehrlichkeit. Seiner wahren geistigen Natur gemäß, Gott gleich, vollkommen zu werden, wie er, das ist die höchste Tugend und zugleich die wahre Glückseligkeit, und diese wird erlangt durch Einsicht in die göttliche Wesenheit der Dinge, durch herzliches Vertrauen auf Gott, dankbare Anerkennung des von ihm gewährten Guten und Liebe sowohl in Gestalt der Frömmigkeit gegen Gott wie als Hilfsbereitschaft und Gerechtigkeit den andern Menschen gegenüber. Allein hierzu muß der Logos selbst in uns lebendig werden und uns die Einsicht in unsere göttliche Wesenheit erschließen. Der Logos muß uns leiten, er muß mit seiner übernatürlichen Kraft unserer menschlichen Schwäche im Kampfe gegen die Welt und ihre Sünde zu Hilfe kommen und uns zu Gott emporziehen. So ist die „Vergottung“ des Menschen das Ziel, das von aller religiösen Betätigung angestrebt wird. Der Logos aber ist der alleinige Mittler dieses Zieles, sofern wir durch die Vereinigung mit ihm im Glauben und der Liebe zu unserem wahren Urquell und Lebensquell erhoben werden, „Gott schauen“ und dadurch an dessen Leben teilnehmen.

3. JESUS ALS KULTGOTT DES JÜDISCHEN SEKTENGLAUBENS

Der Seligkeit dieser Gottesschau und Gottgemeinschaft sich zu versichern und schon hier auf Erden einen Vorgeschmack des himmlischen Lebens zu erlangen, war die Sehnsucht al-

ler religiösen Geister der Zeit. Die Juden suchten dieses Ziel durch peinlich genaue Ausführung der Gesetzesvorschriften zu erreichen, aber sie verstrickten sich hierbei in ein solches Netz minutiöser und ängstlicher Bestimmungen, daß die Befolgung des Gesetzes immer schwieriger erschien, je eifriger sie seinem Dienste oblagen. Bald schien es überhaupt nicht mehr möglich, die Anforderungen des gewöhnlichen praktischen Lebens mit den religiösen Pflichten zu vereinigen. Da zog sich ein Teil aus dem Weltgetriebe überhaupt zurück und suchte, in stiller Abgeschlossenheit und Einsamkeit sich ausschließlich der Pflege seines „inneren Menschen" hinzugeben.

In Ägypten waren es, wie Philo in seiner Schrift „Über das beschauliche Leben" uns mitgeteilt hat, die Therapeuten oder „Ärzte", ein aus Juden und Judengenossen gebildeter Kultverein mit der Hauptkolonie in der Nähe von Alexandria, die in solcher Weise die von Philo ausgesprochenen religiösen Forderungen zu verwirklichen bestrebt waren. Mit der Ausübung gewisser Kultgebräuche, die denjenigen der orphisch-pythagoreischen Sekten nachgebildet waren, wie der Enthaltung von Fleisch und Wein, der Hochschätzung der Virginität, der freiwilligen Armut, der religiösen Mahle und Gesänge, der weißen Kleider und Vertiefung in überlieferte mystische Offenbarungsschriften, deren sie sich als Richtschnur bei der allegorischen Auslegung des mosaischen Gesetzes bedienten, verbanden sie eine beschauliche Frömmigkeit in gemeinsamer religiöser Übung und suchten sich gegenseitig in der Gewißheit des religiösen Heiles zu bestärken. Jenseits des Jordan hatte die jüdische Sekte der Essäer oder Essener (von dem syrischen Worte chase, Plur. chasēn oder chasaja, daher der Doppelname) ihre Hauptniederlassung, die sich selbst, wie dies ihr Name ausdrückt, als die „Frommen" oder „Gottesfürchtigen" bezeichneten. In der Hochschätzung der Enthaltsamkeit, der Ehelosigkeit, der Armut, der Verwerfung der Sklaverei, des Privateigentums, des Eides und der blutigen Opfer sowie darin, daß sie die Sonne als Erscheinungsform des göttlichen Lichtes verehrten, stimmten sie mit den Therapeuten überein. Aber sie unterschieden sich von diesen durch

ihre klösterliche Organisation, die ordensmäßige Gliederung des Gemeinschaftslebens in verschiedene Klassen, ihre strenge Unterordnung unter die Oberen, durch die Innehaltung eines mehrjährigen Noviziats, Geheimhaltung der Ordensüberlieferungen und Pflege der Heilkunst und der Mantik. Brachten die Therapeuten ihr Leben in beschaulichem Müßiggange und geistlichen Übungen hin, so beschäftigten sich hingegen die Essener mit Viehzucht, Ackerbau und Bienenzucht oder betrieben auch wohl ein Handwerk und führten im übrigen als Wüsteneinsiedler, auf dem Lande oder in den Städten Judäas, wo sie vielfach in gemeinsamen Ordenshäusern zusammen wohnten, ein Leben der Reinheit und Heiligkeit. Darin stimmten aber wieder beide Sekten überein, daß sie erwartungsvoll dem nahen Weltende entgegenblickten und durch Pflege brüderlicher Gesinnung untereinander, durch Gerechtigkeit, Hilfsbereitschaft und Barmherzigkeit gegen ihre Mitmenschen sich auf den Empfang der von Gott gegebenen Verheißungen vorzubereiten suchten und hierin die eigentlichen Aufgabe ihres Lebens fanden.

Welcher Art waren nun die „geheimen Überlieferungen", worauf sich diese Sekten stützten? Wir wissen durch den jüdischen Geschichtsschreiber Josephus, daß die Essener einem extremen Dualismus von Leib und Seele anhingen, worin sie übrigens wohl mit sämtlichen religiösen Vereinigungen des Altertumes übereinstimmten. Wie alle mystischen Sekten, betrachteten auch sie den Leib als das Grab und den Kerker der unsterblichen Seele, in welchen diese aus einem früheren Leben in Licht und Seligkeit gebannt sei. Auch sie gründeten auf den Pessimismus inbezug auf das irdische Dasein die Sehnsucht nach Erlösung von der Sinnlichkeit und das Streben nach der Herrlichkeit eines besseren Lebens der Seele im Jenseits und betrachteten auch ihrerseits die Vollziehung geheimer Weihen als die notwendige Bedingung der Erlösung. Hierzu gehörte aber nach essenischer Ansicht vor allem die Kenntnis der Namen der Engel und Dämonen, die den Zugang der verschiedenen übereinander gelagerten Himmel erschließen und den Sterblichen durch einen der oberen Götter,

einen Gotterlöser, offenbart sein sollte. Es war eine Vorstellung, derjenigen verwandt, wie sie auch im Buch der Weisheit sowie bei Philo zugrunde lag: der Glaube an die Zaubermacht des erlösenden Gotteswortes, nur hier mit vielen fremdartigen, ägyptischen, persischen und babylonischen, Bestandteilen vermischt und aus der Sphäre der philosophischen Betrachtungsweise auf den Boden eines üppig wuchernden Aberglaubens herabgezogen. So hatte auch schon die verwandte jüdische Apokalyptik sich ausdrücklich für die Offenbarung einer geheimen göttlichen Weisheit ausgegeben.[1] Ja, wir wissen jetzt, daß diese ganze Gedankenwelt einer überaus vielgestaltigen synkretistischen Religionsbildung angehört, die, aus babylonischen, persischen, jüdischen und griechischen Bestandteilen zusammengesetzt, in den letzten Jahrhunderten vor Christus das ganze westliche Asien beherrschte, deren Anhänger sich selbst nach dem Namen ihres vermeintlichen Stifters Ado Adonäer nannten, die man jedoch nach einem andern Namen ihrer Anhänger, der sog. Mandaje („Gnostiker"), in der Regel als die mandäische Religion bezeichnet.[2]

Von den zahllosen Sekten, in welche diese Religion zerfiel, sind uns nur einige Namen überliefert, die zum Teil in der Ketzergeschichte des Urchristentums eine Rolle spielen, wie die Ophiten oder Naassener, die Ebioniten, Peraten, Sethianer, Heliognostiker, Sampsäer usw.[3] Um so besser kennen wir die Grundgedanken ihrer übrigens sehr phantastischen und komplizierten religiösen Weltanschauung. Sie alle huldigten dem Glauben an die Erlösung der in der Finsternis begrabenen Menschenseele durch ein ursprünglich in Gott verborgenes, dann eigens zu diesem Zweck von ihm „erwecktes" oder bestalltes Mittelwesen, das im ursprünglichen Mandaismus den Namen Mandâ de hajjê, d. h. Gnosis oder „Wort" des Lebens, führte.

---

[1] Über den Zusammenhang der Essener und der Apokalyptik vgl. Hilgenfeld: Die jüdische Apokalyptik, 1857, S. 253ff. [2] Vgl. über sie Brandt: Die mandäische Religion, 1889; Realenzyklop. f. d. protest. Theologie u. Kirche XII, 160ff; Gunkel a. a. O. 18ff. [3] Vgl. Hilgenfeld: Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884.

Vom Himmel sollte dieses in der Gestalt des Hibil-Ziwâ, des babylonischen Marduk oder Nabu, mit den Himmelsschlüsseln herabsteigen, kraft seines Zaubers die Herrschaft über die Welt gewinnen, die von Gott abgefallenen Dämonen besiegen, das Ende der Welt herbeiführen und die Lichtseelen wieder zur höchsten Gottheit zurückgeleiten.

Auch unter den Juden in Palästina hatte diese Anschauung, wie die Apokalyptik zeigt, zahlreiche Anhänger. Alle diejenigen, die an dem Buchstabenglauben der Pharisäer und der geschäftsmäßigen Äußerlichkeit der offiziellen jüdischen Religion kein Genüge fanden, erbauten sich an derartigen die Phantasie anregenden Vorstellungen. Sie behandelten sie als „Mysterium“ und suchten sie, wohl aus Furcht vor Konflikten mit der überlieferten Religion, vor der Öffentlichkeit geheim zu halten. So kommt es, daß wir von dieser Seite des religiösen Lebens der Juden nur eine so unvollständige Kenntnis haben. Dabei bezogen sie den mandäischen Mittlergott auf den von ihnen erwarteten Messias und scheinen sich, wie aus der Apokalypse des Daniel und Johannes hervorgeht, besonders in der Ausmalung jener Szene gefallen zu haben, wo Gott den Erlöser zu seinem Mittleramt beruft („erweckt“) und ihn als Retter, Weltherrscher und Richter über die Lebendigen und Toten einsetzt.[1] So führte der zum Stellvertreter Gottes ernannte „zweite“ Gott, der göttliche „Sohn“, bald den Namen des Messias oder Christus, bald denjenigen des Erzengels Michael, was beides soviel wie Fürst, Herr, König und Gesandter bedeutete, bald gab man ihm aber auch den Namen Jesus, d. h. Jah-Hilfe, Gotthilf, Retter, Heiland und Erlöser (griech. sotēr).

Wir sind es gewohnt, die jüdische Religion für einen strengen Monotheismus anzusehen. In Wahrheit ist sie dies niemals, selbst in den Zeiten des Mosaismus nach der Rückkehr aus dem Exile nicht, gewesen, so große Mühe sich auch die Verfasser der sog. historischen Bücher des Alten Testaments gegeben haben, die Überlieferung in monotheistischem Sinne umzudeuten und die Spuren des ursprünglichen israelitischen

[1] Dan. 7, 13f; Apok. Kap. 5.

Polytheismus zu verwischen. Nicht bloß die babylonische, persische und griechische Weltanschauung haben das Judentum in polytheistischem Sinne beeinflußt: von Anfang an läuft neben der priesterlichen und offiziell betonten Ansicht von dem Einen Gotte ein Glaube an andere Götter nebenher, der durch die fremden Einflüsse bloß neue Nahrung erhalten zu haben und vor allem in den Geheimsekten gepflegt zu sein scheint. In diesen Vorstellungskreis gehört auch der Glaube an einen „zweiten Gott" oder Halbgott Jesus hinein, der offenbar in eine sehr frühe vorchristliche Vergangenheit zurückreicht. So hat Robertson es sehr wahrscheinlich gemacht, daß der Josua des nach ihm benannten Buches ein alter ephraimitischer Sonnengott ist, der in naher Beziehung zur Einrichtung des Passahfestes und zur Sitte der Beschneidung stand.[1] Ist er doch offenbar identisch mit jenem verheißenen Engel des zweiten Buches Moses, in dem der Name Jahves ist, der Israel zum Siege über die Amoriter, Hethiter, Pheresiter, Kananiter, Heviter und Jebusiter führen wird, dieselben Völkerschaften, die Jahve durch Josua überwunden haben soll,[2] der im Talmud mit dem mystischen Metatron, einem dem Logos verwandten Wesen, gleichgesetzt wird, und der auch beim Propheten Sacharja unter dem Namen des Hohenpriesters Josua in messianischer Beleuchtung auftritt.[3]

Bei der vorchristlichen Sekte der Naassener, Ophiten oder Ophianer (von hebräisch nahas, griechisch ophis die Schlange), so genannt, weil sie die göttliche „Weisheit" auf die Schlange des Paradieses bezogen und ebensowohl als göttliches wie als satanisches Prinzip verstanden, hieß Jesus auch der „Menschensohn", wie in der Apokalypse Daniels. Ein alter vorchristlicher Hymnus dieser Sekte, den Hippolytus, der Verfasser einer Schrift gegen die Ketzer,[4] uns aufbewahrt hat, schildert „Jesus", wie er seinen Vater bittet, ihn hinabzusenden zu den in der Finsternis verirrten Menschenseelen, um ihnen

---

[1] Vgl. Josua, Kap. 5, 2—10. [2] Exod. 23, 20-23; Jos. 24, 11. [3] a. a. O. Kap. 3; vgl. John M. Robertson: „Pagan Christs, studies in comparative hierology", 1903, 154 ff. [4] Vgl. über ihn Hilgenfeld: Ketzergesch. des Urchristentums 9 ff.

die Erlösung zu bringen: „Im Besitz der Siegel (d. h. der geheiligten Namen und Zeichen, deren Kenntnis das religiöse Heil vermittelt) will ich hinabsteigen, alle Äonen will ich durchwandern, alle Geheimnisse eröffnen, die Gestalten der Götter kundmachen und das Verborgene des heiligen Weges, „Gnosis" genannt, den Menschen mitteilen."[1] Das erinnert an die Rolle, die Marduk (Merodach), der Sohn des großen Wassergottes Ea, der Mandâ de hajjê der Mandäer, als Arzt und Heiland in der altbabylonischen Vorstellungswelt spielt. Ganz ähnlich, wie von jenem Jesus der Naassener, heißt es auch von Marduk (Mirri-dugga) in einem in eine Beschwörung eingeflochtenen Zwiegespräche:

„Mirri-dugga hat sein (nämlich des kranken Menschen) Elend gesehen.
Zu seinem Vater Inki (Ea) tritt er ins Haus und spricht:
‚Mein Vater, der Irrsinn kam aus der Unterwelt.'
Und zum zweiten Male spricht er zu ihm:
‚Was soll dieser Mensch tun?
Nicht weiß er, womit er Heilung erlangt.'
Da antwortete Inki seinem Sohne Mirri-dugga:
‚Mein Sohn, was weißt du nicht schon?
Was soll ich dich noch dazu lehren?
Was soll ich dir noch dazu fügen?
Gehe, mein Sohn Mirri-dugga, nimm ein Gefäß
Und habe darin etwas Wasser von der Mündung der Ströme
Und tue zu diesem Wasser deine reine Beschwörung
Und besprenge damit diesen Menschen, den Sohn deines Gottes.
Und auf der Heerstraße gieße es aus!' —
‚Die Krankheit des Hauptes, die wie ein Gespenst
Der Nacht dich bannt, möge sich entfernen!
Das Wort Inkis möge sie austreiben!
Die Göttin Dam-gal-nunna (Damkina) dich wieder zurechtbringen!
Mirri-duggas, des erstgeborenen Sohnes der Wassertiefe
Heilbringendes Bild sei dein!"[2]

[1] Philosophumena V, 11. [2] Hommel: Geschichte Babylons u. Assyriens 255.

Die Vermutung drängt sich auf, daß auch die Therapeuten und Essener ihren Kultgott unter dem Namen Jesus verehrten, denn Jesus heißt, wie Epiphanius in seiner Ketzergeschichte sagt, in der hebräischen Sprache soviel wie curator, therapeutés, d. h. Arzt und Heiland, und als Ärzte, insbesondere als Seelenärzte im Sinne ihres Kultheros, betrachteten sich die Anhänger der genannten Sekten.[1] Nach Jesus oder auch wohl nach dessen „Stammvater" Jesse nannten sich auch die Jessäer (Jessaioi), die einerseits mit den Essenern und andrerseits mit der jüdischen Sekte der Nazaräer oder Nazoräer (Nazoraioi) nahe verwandt, wo nicht gar geradezu identisch waren. Diese waren, wie Epiphanius bezeugt, lange vor Christus da und wußten nichts von Christus, d. h. von einem Menschen jenes Namens.[2] Nazoräer aber, wovon Nazarener (Nazarenós) nur eine sprachliche Abwandlung ist, wie Essäer und Essener, hießen sie, weil sie den Mittlergott, den göttlichen „Sohn" als Hüter oder Wächter (syrisch naṣarya', hebräisch ha-nôṣrî) verehrten (man denke an den „Hüter von Brabant"). Nach Apog. 24, 5 hießen bekanntlich auch die ersten Anhänger Jesu Nazoräer oder Nazarener. Demnach waren also die Ausdrücke „Jesus" und „Nazoräer" ursprünglich beinahe gleichbedeutend, und Jesus war durch die Hinzufügung von „der Nazoräer" oder „Nazarener" nicht etwa als der Mann aus Nazareth, wie die Evangelien es hinstellen, sondern als der „Hüter", der Heiland und Erretter gekennzeichnet. Darf es doch übrigens durch die Untersuchungen von Cheyne[3] als ausgemacht betrachtet werden, daß es einen Ort „Nazareth" zu Jesu Zeiten überhaupt nicht gab, sondern dieser Ort erst nachträglich erfunden worden ist, um den Ausdruck „Jesus der Nazoräer" in unverfänglicher Weise und in Übereinstimmung mit den Evangelisten zu erklären, woher es sich denn auch begreift, daß der Ort Nazareth im Leben Jesu überhaupt keine Rolle spielt, sondern Kapernaum als „seine Stadt" bezeichnet wird.[4]

[1] Epiph.: Haeresiol. Kap. 29. [2] ebd. 29, 6. [3] Enc. Bibl. Art. „Nazareth".
[4] Vgl. hierzu Benjamin Smith: Der vorchristliche Jesus. 1906, insb. 36f.; 42ff. Übrigens ist es sehr beachtenswert, daß der Aus-

Aus allen diesen Tatsachen geht hervor, daß Jesus ursprünglich eine Gottheit war, der Mittler und Heilsgott aller jener jüdischen Sektierer, die zum Teil bereits dem zweiten Jahrhundert v. Chr. angehören, und inbezug auf welche wir auch das Judentum jener Zeit als eine durch und durch synkretistische Religion bezeichnen müssen. Dabei hat neben der persischen vor allem auch die babylonische Religion auf die Anschauung dieser Sekten eingewirkt. Das zeigt auch ihr Glaube an Sterngötter und die Astralmythologie, wie sie für den Mandaismus charakteristisch ist, insbesondere aber beweist es ihr aus Babylon stammender Namenaberglaube, der Glaube an die magische Kraft, die sie dem Namen eines göttlichen Wesens zuschrieben. So scheinen auch die Essener ihre magische und ärztliche Kunst, deren sie sich rühmten, in der Form der Wunderwirkung und Dämonenaustreibung unter feierlicher Anrufung des Namens ihres Heilsgottes ausgeübt zu haben. Wissen wir doch aus den Evangelien und der Apostelgeschichte, daß nicht bloß die Jünger des evangelischen Jesus, sondern auch andere schon bei dessen Lebzeiten „in Jesu Namen" Krankheiten heilten und Dämonen austrieben, woraus zu schließen ist, daß der Namenzauber

---

druck nazar oder netzer im Sinne von „Zweig" („Sproß") sich nicht bloß in der bekannten Stelle Jesaia 11, 1 findet, wo der Messias als „Rute aus dem Stamme Jesse", als „Zweig aus seiner Wurzel" bezeichnet wird, sondern daß auch in der angeführten Stelle des Sacharja (3, 8) der Hohepriester Josuah „Zweig" (Zemah) genannt zu sein scheint. Sollte der Zweig am Ende ein Symbol des Erlösers in seiner Eigenschaft als Vegetations- und Lebensgott gewesen sein, wie er es im Kultus des Mithra, des kleinasiatischen Mēn, des Attis, Apollo usw. war (vgl. Cumont: a. a. O. 195f.), und dieser Gedanke in dem Namen der Nazoräer mit anklingen? Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, daß der Name Nazoräer auch mit demjenigen der Nasiräer zusammengeflossen ist, jener „Gottgeweihten" oder „Heiligen", die im Judentume ein Überbleibsel aus der Zeit des Nomadentums der israelitischen Stämme waren und ihre Gegnerschaft gegen die höhere Kultur des eroberten Landes durch patriarchalische Einfachheit und „Reinheit" der Lebensweise, Enthaltung von Öl, Wein und Schermesser usw. zum Ausdruck zu bringen suchten. Vgl. Robertson: „A short history of Christianity" 1902, 9ff.

seit Alters her mit der Vorstellung des göttlichen Heilands und Hüters verknüpft war.[1]

Von hier aus wird nun auch das Auftreten des Täufers Johannes verständlich. Er stand den essenischen Wüsteneinsiedlern nahe und verkündete in ihrem Sinne, wie es in den Evangelien heißt, die unmittelbare Nähe des „Himmelreiches" und die bevorstehende Ankunft des Einen, der mächtiger sei als er, des Messias oder Jesus. Johannes hatte hierbei offenbar keinen anderen als den Heilsgott seiner Sekte im Auge, den von Gott gesandten Herrn über die Lebendigen und Toten, dessen Gestalt sich ihm wesentlich in seiner Eigenschaft als strenger und gerechter Richter darstellte. Durch den Hinweis auf das nahe Weltgericht suchte er bei seinen Zuhörern Eindruck zu machen und sie zur Sinnesumkehr zu bewegen, und er taufte sie „im Namen" des zu erwartenden Messias, d. h. er wandte ihnen damit von vornherein die zauberische Wirkung zu, die nach der Anschauung der Geheimsekten von dem Namen des Erlösers ausging. Johannes wußte dabei, wie es scheint, noch nichts von einem Jesus in Menschengestalt, vom Leiden, Sterben und der Auferstehung des Messias. Wofern er sich des bezüglichen Ausdrucks für das griechische Wort anástasis überhaupt bedient hat, so doch jedenfalls nur in dem allgemein gebräuchlichen Sinne der „Erweckung", Bestallung, Einsetzung, Inthronisation des Heilands. Und auch seine Jünger zu Ephesus, die Zwölf, von denen wir in der Apostelgeschichte lesen, daß sie die Taufe des Johannes empfangen hatten, sowie der beredte und schriftkundige Alexandriner Apollo, der die Heilsbotschaft vom Jesus („tá perí toū Jesoū") verkündigte, scheinen nichts weder vom „Heiligen Geist", noch von einem Erdenleben noch auch von einem Tode Jesu gewußt zu haben.[2]

4. DAS LEIDEN DES MESSIAS

Die Vorstellung des leidenden und sterbenden Messias war

[1] Luc. 9, 49; 10, 17. Apog. 3, 16. Vgl. Smith: a. a. O. 33 ff. Genaueres über den Namenzauber bei W. Heitmüller: „Im Namen Jesu", 1903. [2] Apg. 18, 24ff.; 19, 1—7. Smith: a. a. O. 6—10; Kap. III.

übrigens den Juden keineswegs unbekannt. Es mag belanglos sein, daß in der Apokalypse des Esra[1] vom Tode des Christus die Rede ist, da dieses Werk nach der Ansicht mancher erst im ersten Jahrhundert n. Chr. entstanden sein soll. Aber auch Deuterojesaia beschreibt während der Zeit des Exils den Auserwählten und Sendboten Gottes zugleich als den „leidenden Gottesknecht", als eine Gestalt, die bereits erschienen, aber unbekannt und verachtet geblieben, die schmachvoll gestorben und begraben sei, aber wiederauferstehen werde, um die Herrlichkeit der göttlichen Verheißung zu erfüllen.[2] Das erinnert an die leidenden, sterbenden und wieder auferstehenden Götter Babylons und des ganzen Vorderasiens, an Thammuz, Mithra, Attis, Melkarth und Adonis, an den kretischen Zeus und den ägyptischen Osiris. Spricht doch übrigens auch der Prophet Sacharja von der geheimnisvollen Ermordung eines Gottes, über welche die Einwohner von Jerusalem ihre Klage erheben werden, „wie die war bei Hadad-Rimmon (Rammân) im Felde Megiddo", d. h. bei dem Tode des Adonis, einer der Hauptgestalten des syrischen Götterglaubens.[3] Und auch Ezechiel schildert[4] die Weiber von Jerusalem, wie sie vor dem Nordtore der Stadt sitzen und über den Thammuz weinen. Man war also schon im alten Israel mit den leidenden und sterbenden Göttern der Nachbarvölker wohl vertraut. Nun pflegt zwar der „Gottesknecht" des Jesaia für gewöhnlich auf das gegenwärtige Leiden und die zukünftige Herrlichkeit des Volkes Israel bezogen zu werden, und es ist kein Zweifel, daß der Prophet jene Vorstellung in diesem Sinne verstanden hat. Indessen hat Gunkel mit Recht hervorgehoben, daß bei der angeführten Stelle des Jesaia die Figur eines sterbenden und auferstehenden Gottes im Hintergrunde steht und die Beziehung auf Israel nichts weiter als die symbolische Umdeutung des wirklichen Schicksals eines Gottes darstellt.[5]

Alljährlich schwinden die Kräfte der Natur dahin, um erst nach geraumer Zeit wieder zu neuem Leben zu erwachen.

[1] Kap. 7, 29. [2] Jes. Kap. 53. [3] Kap. 12, 10ff. Vgl. Movers: Die Phönizier. 1841, I. 196. [4] Kap. 8, 14. [5] a. a. O. 78.

Bei allen Völkern pflegte dieser Vorgang, das Sterben, sei es der Natur im ganzen unter dem Einfluß der Winterkälte, sei es des Pflanzenwuchses unter den dörrenden Strahlen der Sommersonne, und ihr Wiedererwachen eine tiefe Erschütterung des Gemütes auszulösen. Man erblickte darin das Schicksal eines schönen jungen Gottes, dessen Tod man mit lebhaften Klagen, dessen Wiedergeburt oder Auferstehung man mit ausgelassenem Jubel begrüßte. Dabei pflegte mit der Feier jenes Gottes seit grauer Vorzeit ein Analogiezauber in der Form einer kultischen Darstellung seines Sterbens und Wiederauflebens verknüpft zu sein. Auf primitiver Kulturstufe, wo die Grenzen zwischen Geist und Natur noch fast unterschiedslos durcheinander liefen und der Mensch sich noch in einem innerlichen sympathischen Zusammenhange mit seiner natürlichen Umgebung fühlte, glaubte er, selbst einen Einfluß auf die Natur ausüben, ihr bei ihrem Wechsel zwischen Tod und Leben zu Hilfe kommen und den Verlauf der Geschehnisse im eigenen Interesse beeinflussen zu können. Dazu mußte er diese nachahmen. „Nirgends", sagt Frazer, dem wir eine eingehende Untersuchung aller bezüglichen Vorstellungen und rituellen Gebräuche verdanken, „wurden diese Bemühungen beharrlicher und systematischer ausgeübt als in Westasien. Dem Namen nach waren sie an den verschiedenen Orten verschieden, im Wesen waren sie überall gleich. Ein Mensch, den die ungezügelte Phantasie seiner Verehrer mit den Gewändern und Attributen des Gottes ausstattete, gab sein Leben dahin für das Leben der Welt. Nachdem er aus seinem eigenen Körper einen frischen Strom von Lebensenergie in die stagnierenden Adern der Natur ergossen hatte, wurde er selbst dem Tode überliefert, bevor seine eigene dahinschwindende Kraft einen allgemeinen Verfall der Naturkräfte eingeleitet haben würde, und sein Platz wurde durch einen andern eingenommen, der, wie alle seine Vorgänger, das ewig wiederkehrende Drama der göttlichen Auferstehung und des göttlichen Todes spielte."[1] Noch in historischer Zeit wurde dieser Vorgang vielfach an lebenden Per-

[1] Frazer: The golden bough 1900, II, 196f.

sonen vollzogen, die früher die Könige des Landes oder Priester des betreffenden Gottes waren, dann aber durch Verbrecher ersetzt wurden. In anderen Fällen fand das Opfer des zum Gott erhöhten Menschen nur scheinbar statt, wie beim ägyptischen Osiris, beim persischen Mithra, phrygischen Attis, syrischen Adonis und tarsischen (cilizischen) Sandan (Sandes). Hier vertrat ein Bild des Gottes, eine Puppe oder ein heiliger Baumstamm die Stelle des „Gottmenschen". Doch weisen noch genug Anzeichen darauf hin, daß es sich in solchen Fällen nur um den Ersatz eines ursprünglichen Menschenopfers unter milderen Kulturformen handelt, wie denn z. B. der Name des Oberpriesters des Attis, der gleichfalls Attis, d. h. „Vater", hieß, die Opferhandlung seiner blutigen Selbstzerfleischung beim großen Fest des Gottes (vom 22. bis 27. März) und die hierbei vorgenommene Besprengung des göttlichen Bildes mit seinem Blute sich noch deutlich als eine spätere Abschwächung des früheren Brauches seines Selbstopfers zu erkennen gibt.[1] Mit der Vorstellung, die ersterbende Natur durch das Opfer eines Menschen neu zu beleben, war vielfach diejenige des „Sündenbocks" verknüpft. Der Geopferte repräsentierte nicht bloß den Gott für sein Volk, sondern vertrat auch zugleich das Volk gegenüber Gott und hatte durch seinen Tod die von jenem während des Jahres begangenen Missetaten zu sühnen.[2] Was aber die Todesart betrifft, so wechselte sie an den verschiedenen Orten zwischen dem Tode durch das eigene oder das Schwert des Priesters, den Scheiterhaufen oder das Marterholz (Galgen).

So verstehen wir das 53. Kapitel des Jesaia: „Fürwahr, er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert wäre. Aber er ist um unserer Missetat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt. Wir gingen alle in die Irre, wie die Schafe, ein jeglicher sah auf seinen Weg; aber

[1] Frazer: Adonis, Attis, Osiris 1906, 128ff. [2] The golden bough III, 120f.

der Herr warf unser aller Sünde auf ihn. Da er gestraft und gemartert ward, tat er seinen Mund nicht auf, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Schaf, das verstummt vor seinem Scherer und seinen Mund nicht auftut. Er ist aus dem Lande der Lebendigen weggerissen, da er um die Missetat meines Volkes geplagt war. Und er ist begraben, wie die Gottlosen, und gestorben, wie ein Reicher (!), obwohl er niemand Unrecht getan hat noch Betrug in seinem Mund gewesen ist. Wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben hat, so wird er Samen haben und in die Länge leben, und des Herrn Vornehmen wird durch seine Hand fortgehen. Darum daß seine Seele gearbeitet (gelitten?) hat, wird er seine Lust sehen und die Fülle haben. Und durch seine Erkenntnis wird er, mein Knecht, der Gerechte, viele gerecht machen, denn er trägt ihre Sünden. Darum will ich ihm viel Beute geben, und er soll die Starken zum Raube haben darum, weil er sein Leben in den Tod gegeben hat und den Übeltätern gleich gerechnet ist und er vieler Sünde getragen hat und für die Übeltäter gebeten." Wir haben es hier offenbar mit einem Menschen zu tun, der als Sündenbock für die Fehler seines Volkes stirbt, mit seinem Tode das Leben der übrigen befördert und dafür zum Gott erhöht wird, ja, das Bild des unschuldig leidenden Gerechten schwankt selbst zwischen einem göttlichen und einem menschlichen Wesen.

Und nun versetzen wir uns hinein in den Seelenzustand eines solchen Unglücklichen, der als „Gottmensch" den Tod am Marterholz erleidet, und wir vernehmen die Worte des 22. Psalms: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Ich heule, aber meine Hilfe ist fern. Mein Gott, des Tages rufe ich, aber du antwortest mir nicht, und des Nachts schweige ich auch nicht. Aber du bist heilig, der du wohnest unter dem Lobe Israels. Unsere Väter hofften auf dich, und da sie hofften, halfst du ihnen. Zu dir schrien sie und wurden nicht zuschanden. Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch, ein Spott der Leute und Verachtung des Volks. Alle, die mich sehen, spotten meiner, sperren den Mund auf und schütteln den Kopf: Er klage es dem Herrn, der helfe

ihm und errette ihn, hat er Lust zu ihm. Große Farren haben mich umgeben, fette Ochsen haben mich umringt. Ihren Rachen sperren sie auf wider mich, wie ein brüllender und reißender Löwe. Ich bin ausgeschüttet, wie Wasser, alle meine Gebeine haben sich zertrennt, mein Herz ist in meinem Leibe wie zerschmolzenes Wachs. Meine Kräfte sind vertrocknet, wie ein Scherben, und meine Zunge klebt an meinem Gaumen. Sie haben meine Hände und Füße durchgraben. Ich möchte alle meine Gebeine zählen. Sie aber schauen und sehen ihre Lust an mir. Sie teilen meine Kleider unter sich und werfen das Los um mein Gewand. Aber du, Herr, sei nicht ferne, meine Stärke, eile mir zu helfen. Hilf mir aus dem Rachen des Löwen und errette mich von den Einhörnern!" Die letzterwähnten Tiere versetzen uns in den Vorstellungskreis des Mazdeismus. Denn hier galt der Löwe als das Tier des Angromainyu, das sagenhafte Einhorn als dasjenige des Ahuramazda. Offenbar ist das Einhorn in dem angeführten Psalme nur ein bildlicher Ausdruck für den Galgen, an welchem das Opfer hängt, weshalb denn auch Tertullian als Beweis für die Vorherverkündigung des schmählichen Todes des Messias am Marterholze auf jene Stelle des Alten Testamentes hinwies.[1] Als der Dichter des Psalmes die Hilfsbedürftigkeit in ihrem tiefsten Jammer schildern wollte, da trat ihm das Bild eines Menschen vor die Augen, der am Holze hängt und zu Gott um Hilfe schreit, während rings um ihn das Volk sich an seinen Qualen weidet, die ihm selbst zur Rettung dienen sollen, die Priester mit ihren Opfertieren ihre feierlichen Verrichtungen ausüben („Große Farren haben mich umgeben, fette Ochsen haben mich umringt") und die Knechte, die bei dem Opfer mitgewirkt haben, die kostbaren Gewänder untereinander verlosen, mit denen der Gottkönig ausgestattet war.

Die Anwendung eines solchen Bildes setzt voraus, daß der geschilderte Vorgang dem Dichter und seinem Publikum nicht unbekannt war, mochte er ihnen nun aus der religiösen Vorstellungswelt ihrer Nachbarvölker oder gar durch die eigene

[1] Adversus Judaeos II.

unmittelbare Anschauung einheimischer Gebräuche vor Augen stehen. Und in der Tat waren auch im alten Israel Menschenopfer durchaus nichts Ungewöhnliches. Das geht aus zahlreichen Stellen des Alten Testaments hervor und ist schon von Ghillany in seinem Buche über „Die Menschenopfer der alten Hebräer" (1842) und Daumer in „Der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer" (1842) eingehend auseinandergesetzt worden. So lesen wir in 2. Sam. 21, 6—9 von den sieben Söhnen aus dem Hause Sauls, die von David den Gibeonitern übergeben wurden: „die hingen sie auf dem Berge vor dem Herrn. Also ward Gott nach diesem dem Lande wieder versöhnt".[1] Num. 25, 4 befiehlt Jahve dem Moses, die Obersten des Volkes „dem Herrn an die Sonne" zu hängen, „auf daß der grimmige Zorn des Herrn von Israel gewendet werde". Und nach dem Buche Josua weiht dieser die Einwohner der Stadt Ai dem Herrn und erhängt nach der Eroberung der Stadt ihren König an einem Baum,[2] während er Kap. 10, 15—26 sogar fünf Könige auf einmal aufhängen läßt. Ja es scheint, daß Menschenopfer in der Zeit vor dem Exil sogar zu den regelmäßigen Bestandteilen der israelitischen Religion gehört haben, wie denn die Sitte der Opferung der Erstgeburt am Passahfeste erst nach dem Exil und auch dann nur mit großer Mühe unterdrückt wurde und jederzeit leicht wieder aufleben konnte, sobald etwa in Zeiten großer Not die allgemeine Erregung der Gemüter ein besonderes Opfer zu fordern schien.[3]

Nun war die Tötung eines Menschen in der Rolle eines göttlichen Herrschers im Altertume vielfach mit der Feier des neuen Jahres verknüpft. Hierher gehört die germanische und slawische Sitte des Todaustragens zu Beginn des Frühlings, wo ein Mensch oder eine Strohpuppe, die das alte Jahr oder den Winter symbolisieren, unter übermütigen Scherzen umhergeführt und schließlich ins Wasser geworfen oder feierlich verbrannt wird. Aber auch die im Dezember gefeierten römischen Saturnalien, während welcher ein Narrenkönig

[1] Ebd. 14. [2] a. a. O. 8, 24—29. [3] J. M. Robertson: Pagan Christs 140—148.

das Zepter über eine Welt jubelnder Ausgelassenheit und uneingeschränkter Tollheit schwang, alle Verhältnisse auf den Kopf gestellt waren, die Herren die Rolle der Sklaven und umgekehrt spielten, pflegten in ältester Zeit im März als Frühlingsfest begangen zu werden. Und auch hierbei mußte der Gefeierte seine kurze Herrschaft ursprünglich mit seinem Leben bezahlen. Ja, die von Cumont herausgegebenen Akten des hl. Dasius beweisen, daß der blutige Brauch noch im Jahre 303 n. Chr. von den römischen Soldaten an den Grenzen des Reiches ausgeübt wurde.[1]

In Babylon entsprach den römischen Saturnalien das Fest der Sakaeen, das nach Frazer mit dem uralten Neujahrsfest der Babylonier, dem Zakmuk oder Zakmuku identisch war. Auch dieses war mit einer Umkehrung aller gewöhnlichen Verhältnisse verbunden, und ein Scheinkönig, ein zum Tode verurteilter Verbrecher, stand auch hier im Mittelpunkte, ein Unglücklicher, dem für wenige Tage absolute Freiheit, jede Art von Lustbarkeit, ja, sogar die Benutzung des königlichen Harems eingeräumt war, bis er am letzten Tage seiner erborgten Würde entkleidet und verbrannt wurde.[2] Die Juden lernten dieses Fest während der babylonischen Gefangenschaft kennen, entlehnten es von ihren Unterdrückern und feierten es kurz vor ihrem Passah unter dem Namen des Purimfestes, angeblich, wie das „Buch Esther" es darzulegen bemüht ist, zur Erinnerung an eine große Gefahr, der sie durch die Klugheit der Esther und ihres Oheims Mardachai in Persien unter der Regierung des Ahasverus (Xerxes) entgangen seien. Indessen hat Jensen in der Wiener „Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes"[3] nachgewiesen, daß der Erzählung von Esther ein Gegensatz zwischen den Hauptgöttern von Babylon und denjenigen des feindlichen Elam zugrunde liegt. Hiernach verbergen sich unter den Namen Esther und Mardachai die Namen der babylonischen Fruchtbarkeitsgöttin Istar und ihres „Sohnes" und „Geliebten" Marduk, die zu Babylon beim Sakaeenfeste unter dem Namen der elamitischen Göt-

[1] Golden bough III, 138—146. [2] Movers: Die Phönizier, Bd. I, 480 ff.
[3] VI, 47 ff., 209 ff.

ter Vashti und Hamman (Humman) als Vertreter des alten Jahres beseitigt wurden, um unter ihrem wahren Namen wieder aufzuleben und das neue Jahr heraufzuführen.[1] So spielte also auch der babylonische Sakaeenkönig die Rolle eines Gottes und erlitt als solcher den Tod auf dem Scheiterhaufen. Nun haben wir Gründe, anzunehmen, daß auch der spätere jüdische Brauch, am Purimfeste ein Bild oder eine Puppe, die den bösen Haman darstellte, an einem Galgen aufzuhängen und zu verbrennen, ursprünglich, wie in Babylon, in der Tötung eines wirklichen Menschen, eines zum Tode verurteilten Verbrechers bestand. Dann wird man aber auch hier neben einem Darsteller des Haman einen solchen des Mardachai, neben einem Vertreter des alten auch einen solchen des neuen Jahres gekannt haben, der im Grunde doch nur dasselbe Wesen bedeutete. Und wenn jener beim Purimfest getötet wurde, so wird dieser, ein durch das Los ausgewählter Verbrecher, dem bei dieser Gelegenheit die Freiheit geschenkt wurde, mit den königlichen Insignien des Verstorbenen bekleidet und als der Vertreter des durch Ahasverus für seine Dienste belohnten Mardachai gefeiert worden sein.

„Mardachai", so heißt es im Buche Esther, „ging aus von dem Könige in königlichen Kleidern, gelb und weiß mit einer großen goldenen Krone, angetan mit einem Leinen- und Purpurmantel. Und die Stadt Susa jauchzte und war fröhlich."[2] Der Scharfsinn Frazers hat entdeckt, daß wir in dieser Beschreibung das Bild des alten babylonischen Sakaeenkönigs, des Darstellers des Marduk, vor uns haben, wie er seinen Einzug in die Hauptstadt des Landes hielt und hiermit das neue Jahr herbeiführte. Indessen scheint in Wirklichkeit der Umzug des Scheinkönigs doch weniger ernsthaft und großartig gewesen zu sein, als der Verfasser des Buches Esther in nationaler Eitelkeit uns glauben machen möchte. Lagarde hat nämlich die Aufmerksamkeit auf einen alten persischen Brauch gelenkt, der alljährlich zu Beginn des Frühlings in den ersten Tagen des März ausgeübt zu werden pflegte und

[1] Vgl. Gunkel: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit 1895, 309ff. [2] Kap. 8, 15. Vgl. auch 6, 8 u. 9.

als der „Ritt des Bartlosen“ bekannt ist.[1] Bei dieser Gelegenheit nämlich wurde ein bartloser und womöglich einäugiger Hanswurst, völlig entkleidet und begleitet von einer königlichen Leibwache und einer Schar von Berittenen, unter dem Hallo der Menge in feierlichem Aufzuge durch die Stadt geleitet. Er hatte das Recht, von den Reichen und Ladeninhabern auf dem Wege, den er zog, Kontributionen einzutreiben, die teils in den Schatz des Königs abgeführt, teils auch ihm selber zugesprochen wurden, und durfte sich ohne weiteres das fremde Gut aneignen, falls jemand ihm seine Forderungen abschlug. Innerhalb einer festgesetzten Zeit jedoch mußte er seinen Ritt beendet haben und verschwinden, widrigenfalls er sich der Gefahr aussetzte, von der Menge angehalten und mitleidslos zu Tode geprügelt zu werden. Man versprach sich von diesem Umzug des „Bartlosen“ die baldige Beendigung des Winters und ein gutes Jahr, woraus hervorgeht, daß es sich auch hierbei um einen jener zahlreichen und mannigfaltig ausgestalteten Frühlingsbräuche handelt, die zu allen Zeiten und bei den verschiedensten Völkern dazu dienen, die Ankunft der guten Jahreszeit zu beschleunigen. Der persische „Bartlose“ entsprach mithin dem babylonischen Sakaeenkönig und scheint der Repräsentant des scheidenden Winters gewesen zu sein. Frazer schließt hieraus, daß auch der Verbrecher, der die Rolle des jüdischen „Mardachai“ spielte, in ähnlichem Aufzuge, wie der „Bartlose“, durch die Stadt geritten sei und mit diesem Spaße, den er dem Volk bereitete, sich die Freiheit habe erkaufen müssen, und er stützt sich hierbei auf eine Bemerkung Philos, wonach bei Gelegenheit des Einzugs des jüdischen Königs Agrippa in Alexandria ein armer halbverrückter Straßenkehrer nach Art des „Bartlosen“ auf einen Esel gesetzt, mit einer Papierkrone auf dem Kopfe, einem Mantel umgetan und einem Stock als Zepter in der Hand, vom Pöbel durch die Stadt geleitet und feierlich zum König ausgerufen wurde.[2]

[1] Abhandlungen d. Kgl. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen XXXIV.
[2] Vgl. auch P. Wendland: Ztschr. Hermes XXXIII, 1898, 175ff. und Robertson: a. a. O. 138, Anm. 1.

Philo nennt den armen Tropf Carabbas. Das scheint jedoch nur ein Schreibfehler für das hebräische Barabbas zu sein, und dieses bedeutet soviel wie „Sohn des Vaters", war demnach kein Eigenname, sondern der ständige Titel desjenigen, der beim Purimfeste die Rolle des Mardachai, des babylonischen Marduk, d. h. des neuen Jahres, zu spielen hatte. Da klingt der ursprünglich göttliche Charakter des jüdischen Narrenkönigs an. Denn als die „Söhne" des göttlichen „Vaters" erlitten alle die vorderasiatischen Vegetations- und Fruchtbarkeitsgötter den Tod und mußten die menschlichen Vertreter dieser Götter ihr Leben für das Wohl ihres Volkes und das erneute Wachstum der Natur dahingeben.[1] Es scheint demnach, als ob bei den Juden, entsprechend ihrem Aufenthalt in Babylon unter persischer Oberherrschaft, eine Art Verschmelzung des babylonischen Sakaeenfestes und des persischen Festes des „Bartlosen" stattgefunden habe: der freigelassene Verbrecher vollzog seinen Umzug als Marduk (Mardachai), als der von den Toten auferstandene Repräsentant des neuen Lebens, aber er tat es in der lächerlichen Rolle des persischen „Bartlosen", d. h. des Vertreters des alten Jahres, während dieses gleichzeitig durch einen anderen Verbrecher dargestellt wurde, der als Haman den Tod am Galgen erleiden mußte. Den Evangelisten schwebte bei ihrer Darstellung der letzten Lebensschicksale des Messias Jesus der angeführte Brauch des jüdischen Purimfestes vor: sie schilderten Jesus als den Haman, Barabbas als den Mardachai des Jahres, wobei sie um der Symbolik des Opferlammes willen das Purimfest mit dem wenig später gefeierten Osterfest zusammenfallen ließen; aber sie übertrugen den festlichen Einzug des „Bartlosen" in Jerusalem, sein feindseliges Auftreten gegen die Ladeninhaber und Wechsler und seine lächerliche Krönung zum „König der Juden" auf Haman-

[1] So wurde auch der phrygische Attis, dessen Name ihn selbst als den „Vater" kennzeichnet, zugleich als der „Sohn", Geliebte und Gatte der Kybele, der mütterlichen Göttin, verehrt, schillert also gleichfalls zwischen einem Vatergotte und höchstem Himmelskönig und dem göttlichen Sohne eines solchen.

Jesus statt auf Mardachai-Barabbas und nahmen damit symbolisch die Geschehnisse vorweg, die sich eigentlich erst an dem Auferstandenen, dem Marduk des neuen Jahres, hätten vollziehen sollen.[1]

Übrigens war, wie die Darbringung der Erstlinge an diesem Feste verrät, auch das jüdische Passahfest von Anfang an mit Menschenopfern verbunden, und es scheint, daß auch hierbei die Geopferten in der Rolle von göttlichen Königen, als Repräsentanten des Himmelherrschers den Tod erlitten. Darauf deutet u. a. der Umstand hin, daß es „Könige" gewesen sein sollen, die nach den Büchern Josua und Samuel dem Herrn „geweiht" wurden, ja, von den sieben Söhnen aus dem Hause Sauls heißt es geradezu, daß sie „zur Zeit der Gerstenernte", d. h. des Passahfestes, „vor dem Herrn" starben.[2] Ein solches Opfer eines wirklichen oder angeblichen Königs besaß nach der Ansicht aller semitischen Völkerschaften eine ganz besonders zauberische Kraft, zumal wenn es der eigene Vater war, der dies Opfer an seinem Erstgeborenen vollzog. Darum opferte der Karthager Hamilkar bei der Belagerung von Agrigent 407 v. Chr. seinen eigenen Sohn, und darum gaben die Israeliten ihre Eroberung von Moab auf, als der König dieses Landes seinen Erstgeborenen den Göttern darbrachte.[3] Aber auch hierbei scheint das menschliche Opfer vielfach nur die Widerspiegelung eines göttlichen Opfers gewesen zu sein, wie denn z. B. nach Plinius die Phönizier in Tyrus bis zur Zeit der Belagerung der Stadt durch Alexander alljährlich einen Knaben dem Kronos, d. h. Melkarth oder Moloch (König), opferten.[4] Dieser tyrische Melkarth aber ist derselbe, dem, wie Porphyrius berichtet, zu Rhodos alljährlich ein Verbrecher dargebracht wurde. Nach Philo von Byblos hieß der Gott bei den Phöniziern „Israel" und sollte seinen „eingeborenen" Sohn Jehud, d. h. „der Einzige", geopfert haben, nachdem er ihn mit königlichen Gewändern ausgestattet hatte.[5] So opferte auch

[1] Frazer: a. a. O. III, 138—200. [2] 2. Sam. 21, 9, vgl. Lev. 23, 10 bis 14. [3] 2. Könige 3, 27. [4] Hist. nat. XXXIV 4, § 26. [5] Erwähnt bei Eusebius: Praeparatio evangelica I, 10. Vgl. Movers: a. a. O. 303f.

Abraham seinen Erstgeborenen dem Jahve; er und Isaak aber sind alte israelitische Götter, und der in Gen. Kap. 22 geschilderte Vorgang hat nur den Zweck, den mit fortschreitender Kultur vollzogenen Übergang vom Menschenopfer zum Tieropfer „historisch" zu rechtfertigen. —

Der jüdische Vertreter des Haman erlitt beim Purimfeste den Tod wegen eines Verbrechens, als eine verdiente Strafe, die ihm so wie so zuteil geworden wäre. Der Messias-Jesus hingegen nahm nach den Worten des Jesaia die Strafe auf sich als „Gerechter"; er sollte dadurch zum Sühnopfer für die Sünden des ganzen Volkes befähigt sein, weil gerade er ein solches Los am allerwenigsten verdiente.

Schon Plato hatte in der „Republik" das Bild des „Gerechten" entworfen, wie er unerkannt und ungeehrt ein Leben in Leiden und Verfolgung führt. Er wird erprobt auf seine Gerechtigkeit hin und erklimmt die höchste Stufe dieser Tugend, indem er sich trotzdem nicht in seinem Verhalten erschüttern läßt. „Der Gerechte wird gegeißelt, gefoltert, ins Gefängnis geworfen, an beiden Augen geblendet, schließlich, wenn er alles Schlimme erduldet hat, gepfählt werden und erkennen, daß man sich entschließen muß, nicht gerecht zu sein, sondern zu scheinen." In der pharisäischen Gedankenwelt lebte der Gerechte als derjenige, der durch sein eigenes ungerechtes Leiden die Sünden der übrigen bezahlt und sie vor Gott gerecht macht, wie denn z. B. im IV. Makkabäerbuche das Blut der frommen Märtyrer als das Sühnopfer hingestellt wird, wodurch Gott Israel errette. Der Haß der Ungerechten und Gottlosen gegen den Gerechten, die Belohnung des Gerechten und Bestrafung der Ungerechten war ein beliebtes Thema der Spruchliteratur und wurde mit besonderer Ausführlichkeit im Weisheitsbuch behandelt, dessen alexandrinischer Verfasser mit dem platonischen Bilde des Gerechten vermutlich nicht unbekannt gewesen ist. Er läßt die Gottlosen redend auftreten und ihre Anschläge wider den Gerechten schmieden: „So laßt uns", läßt er sie sagen, „den Gerechten auflauern, denn er macht uns viel Unlust und widersetzt sich unserm Tun und schilt uns, daß wir wider das

Gesetz sündigen, und ruft unser Wesen für Sünde aus. Er gibt vor, daß er Gott kenne, und rühmt sich, Gottes Kind zu sein. Er straft, was wir im Herzen haben, und ist uns unleidlich anzusehen. Denn sein Leben reimt sich nicht mit dem der andern, und sein Wesen ist ein ganz anderes. Er hält uns für untüchtig und meidet unser Tun als einen Unflat und gibt vor, wie es die Gerechten zuletzt gut haben werden, und rühmt, daß Gott sein Vater sei. So laßt uns doch sehen, ob sein Wort wahr sei, und versuchen, was für ein Ende er nehmen wird. Ist der Gerechte Gottes Sohn, so wird er ihm helfen und ihn erretten aus der Hand der Widersacher. Mit Schmach und Qual wollen wir ihn stöcken, daß wir sehen, wie fromm und erfahren, wie geduldig er sei. Wir wollen ihn zum schändlichsten Tode verdammen. Da wird man ihn kennen an seinen Worten."[1] „Aber der Gerechten Seelen", fährt der Verfasser des Weisheitsbuches fort, „sind in Gottes Hand, und keine Qual rühret sie an. Von den Unverständigen werden sie angesehen, als stürben sie. Ihr Abschied wird für eine Pein gehalten und ihre Hinfahrt für ein Verderben. Aber sie sind im Frieden. Ob sie gleich vor den Menschen viel Leid haben, so sind sie doch gewisser Hoffnung, daß sie niemals sterben. Denn Gott versucht sie und findet, daß sie seiner wert sind. Er prüft sie, wie Gold im Ofen, und nimmt sie an, wie ein völliges Opfer. Und zu der Zeit, wenn Gott es bestimmt, werden sie hell erscheinen und daherfahren, wie Flammen über die Stoppeln. Sie werden die Gottlosen richten und herrschen über die Völker, und der Herr wird über sie herrschen ewiglich."[2] Wie nahe lag es nicht, diese Worte, die vom Verfasser des Weisheitsbuches ganz allgemein vom Gerechten überhaupt gemeint waren, auf den einen höchsten Gerechten, den Messias, den „Sohn" Gottes im eminenten Sinne zu beziehen, der sein Leben für die Ungerechtigkeit seines Volkes dahingab? Geschah aber dies, dann war damit auch zugleich der Beweggrund für den schimpflichen Tod des Messias gefunden: er starb als ein Gegenstand des Hasses der Ungerechten, er nahm Spott und Hohn auf sich, wie der Haman

[1] Kap. 2, 12—20. [2] Kap. 3, 1—8.

und der Barabbas des Purimfestes, aber nur um durch diese tiefste Erniedrigung seiner Persönlichkeit von Gott erhöht zu werden, wie es vom Gerechten im Weisheitsbuche heißt: „Das ist der, mit dem wir unsern Spott trieben, und der uns ein höhnisches Beispiel war. Wir Narren hielten sein Leben für unsinnig und sein Ende für eine Schmach. Wie ist er nun gezählet unter die Kinder Gottes, und sein Erbe ist unter den Heiligen!“[1]

Jetzt verstehen wir, wie das Bild des Messias bei den Juden zwischen einem göttlichen und einem menschlichen Wesen schillern, wie der „Gerechte unter die Übeltäter gezählt“ werden, wie mit einem Menschen sich die Vorstellung verknüpfen konnte, daß er „Gottes Sohn“ und zugleich der „König der Juden“ sei und die Annahme sich zu bilden vermochte, daß in seinem schimpflichen und unverdienten Tode Gott selbst sich für die Menschheit geopfert habe. Jetzt begreifen wir aber auch zugleich, daß und warum der Getötete nach kurzer Zeit wieder von den Toten auferstehen, in verklärter Herrlichkeit gen Himmel fahren und sich droben mit dem Vatergott vereinigen mußte. Es waren Gedanken, die schon lange vor dem evangelischen Jesus im jüdischen Volk, ja, im ganzen westlichen Asien verbreitet waren, in besonderen Sekten als Geheimlehre gepflegt und die hauptsächlichste Veranlassung dafür wurden, daß gerade in diesem Teile der alten Welt das Christentum sich so früh und mit so außerordentlicher Schnelligkeit verbreitet hat.

5. DIE GEBURT DES MESSIAS; DIE TAUFE

Aber nicht bloß die Vorstellung des leidenden Gerechten, des als „König der Juden“ und Verbrecher am Marterholze sterbenden und wiederauferstehenden Messias gehörte bereits den vorchristlichen Jahrhunderten an. Auch die Erzählungen, die sich auf die wunderbare Geburt des Jesus und seine frühesten Lebensschicksale beziehen, reichen gleichfalls in diese Zeit zurück. So begegnen wir in der Offenbarung

---

[1] Kap. 5, 3—5.

des Johannes[1] einer offenbar sehr alten mythischen Vorstellung von der Geburt eines göttlichen Kindes, das, kaum ans Licht der Welt gebracht, vom Drachen der Finsternis bedroht, aber noch rechtzeitig vor seinem Verfolger in den Himmel entrückt wird, worauf der Erzengel Michael das Ungeheuer unschädlich macht. Gunkel meint, diese Vorstellung auf einen uralten babylonischen Mythus zurückführen zu müssen.[2] Andere, wie Dieterich, haben auf die Ähnlichkeit mit der griechischen Sage von der Leto hingewiesen,[3] die vor der Geburt des Lichtgottes Apollo vom Erddrachen Pytho verfolgt, aber durch den Windgott Boreas zu Poseidon gebracht und von diesem auf die Insel Ortygia gerettet wird, wo sie ihren Sohn, unbehelligt von dem feindlichen Ungeheuer, gebären kann. Noch andere, wie Bousset, haben den ägyptischen Hathormythus zum Vergleich herangezogen, nach welchem Hathor oder Isis ihren jungen Sohn, den Lichtgott Horus, vor den Verfolgungen seines Oheims Seth oder Typhon auf einem Esel aus Ägypten flüchtet. Pompejanische Fresken geben dies Ereignis in einer Weise wieder, die Zug für Zug an die christlichen Darstellungen der Flucht der Maria mit dem Jesuskinde nach Ägypten erinnern; und Münzen mit dem Bilde der fliehenden Leto bezeugen, wie verbreitet dieser Mythus im ganzen Vorderasien gewesen sein muß. Soll doch auch der assyrische Königssohn Sargon, von seinem Oheim verfolgt, in einem Schilfkästchen im Euphrat ausgesetzt und von einem Wasserträger gefunden und aufgezogen sein, eine Erzählung, die alsdann die Juden in die Lebensgeschichte ihres sagenhaften Moses verflochten haben. Und etwas ganz Ähnliches wird auch von andern Göttersöhnen, hervorragenden Helden und Königen, von Zeus, von Cyrus, von Romulus und Remus, Augustus usw. im Orient wie im Okzident, in alter wie in neuer Zeit berichtet. So soll bekanntlich auch dem indischen Gottmenschen Krischna, einer Inkarnation des Vishnu, gleich nach seiner Geburt von seinem Oheim, dem Könige Kansa, nachgestellt

[1] Kap. 12. [2] Zum religionsgesch. Verst. d. N. T. 54ff. [3] „Abraxos" 117ff.

sein, der alle Knaben gleichen Alters in seinem Lande töten ließ, und das Kind nur durch die Flucht zu armen Hirten dem gleichen Schicksal entgangen sein.[1] „Das gemeinsame Motiv aller dieser Legenden“, sagt Pfleiderer, „deren letzte Wurzel wohl in Naturmythen von der Art des Leto-Apollomythus liegen mag, ist leicht zu erkennen: es soll der Wert des hervorragenden Lebens eines Heros dadurch ins Licht gestellt werden, daß um sein Dasein von Anfang an der Kampf der finsteren mit den lichten Schicksalsmächten sich entspinnt; das Leben des Kindes soll im Vorspiel schon dasselbe zeigen, was dann später sich als die Lebensaufgabe des Heros ergibt: das göttliche Prinzip des Lebens und Lichtes, des Guten und Wahren soll den Sieg erringen über die feindlichen Weltmächte.“[2]

Und nun erst die Geburt des göttlichen Kindes selbst!

„Siehe“, heißt es bei Jesaia, „eine Jungfrau (junge Frau — das hebräische Wort almah kann sowohl das eine wie das andere heißen) „ist schwanger und wird einen Sohn gebären, den wird sie heißen Immanuel, Gott mit uns.“[3] Und Micha verkündigt: „Du Bethlehem Ephrata, die du klein bist unter den Tausenden in Juda, aus dir soll mir der kommen, der in Israel Herr sei, welches Ausgang von Anfang und von Ewigkeit her gewesen ist.“[4] Man pflegt die Wahl gerade Bethlehems zur Geburtsstätte des „Herrn“ daraus zu erklären, daß dieses die Geburtsstätte Davids gewesen sei und der Messias als „Davidssproß“ angesehen wurde. Aber sollte nicht zugleich der Umstand hierbei mitgesprochen haben, daß in Bethlehem sich, wie Hieronymus uns mitteilt,[5] ein alter Hain und ein Heiligtum des syrischen Adonis, d. h. Adonai, befand, dessen Name ihn als den göttlichen „Herrn“ bezeichnet, und dessen frühen Tod und selige Auferstehung besonders die Frauen des Landes alljährlich mit lautem Wehklagen und darauffolgendem ausgelassenem Jubel zu feiern pflegten? Auch Adonis ist ein Vegetationsgott, ein Gott der schwellenden

[1] Vgl. hierzu Gunkel: a. a. O. 69f. u. O. Pfleiderer: Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgesch. Beleuchtung, 1903, 37ff. [2] a. a. O. 41. [3] Kap. 7, 14. [4] Kap. 5, 1. [5] Epist. VIII, 3.

Lebenssäfte und der Fruchtbarkeit. Aber wie bei allen verwandten Göttern, so spielt auch in die Vorstellung dieses vorderasiatischen Jahreszeitengottes der Gedanke an das Schicksal der Sonne mit hinein, die im Winter stirbt, aber im Frühjahr neu geboren wird. Etwas Derartiges schwebte auch dem Jesaia vor, als er die künftige Herrlichkeit des Gottesvolkes im Sinne der Neugeburt der Sonne aus nächtlichem Dunkel mit den Worten „weissagte": „Erhebe dich, leuchte, dein Tag bricht an, und die Herrlichkeit des Herrn strahlt über dir! Siehe, Finsternis deckt die Erde und Dunkel die Völker; über dir aber leuchtet der Herr, und seine Herrlichkeit erscheint über dir! Nationen ziehen deinem Lichte zu, Könige dem Glanze deines Morgenrotes. Der Reichtum des Meeres wird dir zugewendet, die Schätze der Völker fließen dir zu. Sabäer kommen in Menge daher, Gold und Weihrauch bringen sie und Lobgesänge des Herrn lassen sie erschallen."[1]

Man kann wohl mit Recht die Frage aufwerfen, wie die Sonne dazu kam, in solcher Weise von den Völkern des westlichen Asiens verehrt, als gestorbene beklagt und als neugeborene gefeiert zu werden, da doch der Winter, die Zeit des „Sonnentodes", für diese südlichen Gegenden kaum irgendwelchen Grund zur Trauer bot, vielmehr gerade die beste Jahreszeit war, und auch die Nacht durch die Abkühlung, die sie nach der Hitze des Tages mit sich führte, keine Veranlassung dazu gab, sich nach der Neugeburt der Sonne am Morgen zu sehnen. Der Gedanke drängt sich auf, daß bei all den bezüglichen Göttern die Vorstellung des Absterbens der Vegetation in der heißen Jahreszeit und ihres Neuentstehens sich mit derjenigen der schwindenden und wieder anwachsenden Sonnenkraft gekreuzt und verschmolzen habe und daß wir aus dieser Verschmelzung zweier an sich verschiedener Vorstellungsreihen den doppelsinnig schillernden Charakter der westasiatischen Sonnen- und Vegetationsgötter zu erklären haben. Nun kann aber die Sonne offenbar nur in einem solchen Lande und im Mythus eines solchen Vol-

[1] Kap. 60, 1 ff.

kes unter den tragischen Gesichtspunkt gerückt worden sein, für welche sie tatsächlich diese einschneidende Bedeutung besaß, daß man Grund hatte, ihre Abwesenheit oder Schwäche während der Wintermonate zu beklagen und ihre Wiederkehr und Erneuerung mit Sehnsucht zu erwarten.[1] Dies trifft aber doch höchstens auf das Hochland von Iran und das gebirgige Hinterland von Kleinasien in einem solchen Maße zu, um diese Vorstellung in den Mittelpunkt des religiösen Glaubens zu rücken, und deutet selbst hier auf eine Vergangenheit zurück, wo die betreffenden Völker noch mit den blutsverwandten arischen Stämmen ihre Wohnsitze in einer viel nördlicheren Gegend einnahmen. So ist Mithra, der durch Nacht und Dunkel siegreich sich durchkämpfende römische „Sol invictus", ein Sonnenheros, der nach Persien aus dem Norden eingewandert sein muß. Darauf deutet es u. a. auch hin, daß sein Geburtstag am 25. Dezember, dem Tage der Wintersonnenwende, gefeiert wurde. Und auch die Geburt des Knäbleins Dionysos, der den vorderasiatischen Jahreszeitengöttern so nahe verwandt ist, pflegte um dieselbe

[1] Man vergleiche etwa die Beschreibung, die Hommel vom Klima Babyloniens entwirft (a. a. O. 186 ff.), mit der Schilderung der natürlichen Vorgänge, die nach Gunkel die Veranlassung zu dem Mythus von der Geburt des Marduk und der Bedrohung des Kindes durch den „Winterdrachen" Tiâmat gegeben haben sollen. „Ehe der Frühling vom Himmel auf die Erde herunterkommt, hat der Winter auf Erden sein grimmiges (!) Regiment. Die Menschen schmachten (im Zweistromlande!) unter seiner Herrschaft und schauen zum Himmel, ob nicht Rettung komme; ihnen zum Trost erzählt der Mythus, daß der Gott des Frühlings, der den Winter besiegen wird, schon geboren ist. Die Gottheit des Winters, die seine Bestimmung kennt, ist sein Feind und möchte ihn am liebsten verschlingen. Auch ist der Winter gegenwärtig im Regiment viel stärker als das schwache Kind. Aber sein Versuch, des Feindes sich zu entledigen, ist gescheitert. Wollt ihr also wissen, weshalb er so grimmig ist? Er weiß, daß er nur kurze Zeit hat. Seine Macht ist schon gebrochen, wenn man's auch noch nicht gewahrt; schon hat sich das Jahr zum Frühling gewandt. Das Kind wächst im Himmel heran; die Tage werden länger, das Licht der Sonne stärker; wenn es erst erwachsen ist, kommt es herab und besiegt den alten Feind. ‚Nur unverzagt auf Gott vertraut, es muß doch Frühling werden'" (Schöpfung und Chaos, 389 f.).

Zeit als Fest der Neugeburt der Sonne begangen und der Gott hierbei als Liknites, als „Knäblein in der Wiege", der Getreideschwinge, verehrt zu werden. Daß der phrygische Attis mit den aus Thrakien nach Kleinasien einwandernden Ariern hierher gelangt ist und seine Heimat ursprünglich im Norden Europas sich befunden haben muß, geht schon aus der auffälligen Verwandtschaft seines Mythus mit dem nordischen Baldermythus hervor. Es kann nämlich kein Zweifel sein, daß die Erzählung Herodots von Atys, dem Sohn des Krösus, der auf der Eberjagd seinen Tod versehentlicherweise durch den Speer seines Freundes gefunden haben soll,[1] nur eine Verdoppelung des Attismythus darstellt; diese Erzählung aber gleicht derjenigen vom Tode Balders in der Edda so sehr, daß die Annahme eines Zusammenhanges zwischen beiden sich der unbefangenen Betrachtungsweise unwillkürlich aufdrängt. In der Edda heißt die Gattin Balders Nanna. Nana aber, d. h. „Mutter", war nach Arnobius[2] der Name der Mutter des phrygischen Attis, und die Silbe Bal oder Bel im Namen Balders, die ursprünglich soviel wie „weiß", „glänzend" oder „schimmernd" bedeutet, ist nicht bloß bei den indogermanischen Völkern, sondern auch in Vorderasien zum Herrn- und Königstitel geworden, so Baldor bei den Angelsachsen, Baldur bei den Nordgermanen, pan bei den Slawen, palas im Sanskrit, palmus bei den Lydern, Bel bei den Assyrern und Baal bei den Syrern usw.[3] Nun ist der Sonnen- und Sommergott Balder nur eine Form des sommerlichen Odin, des Himmelsvaters, und auch dieser soll, ebenso wie Attis, Adonis und Osiris, seinen Tod durch einen Eber gefunden haben. Wie aus dem Blute des getöteten Adonis Anemonen, aus demjenigen des Attis Veilchen entsprossen, so soll das Blut des ermordeten Odin (Hackelbernd) sich in Blumen verwandelt haben.[4] Bei der großen Märzfeier des Attis pflegte der mit Veilchen geschmückte Pfahl oder

[1] I, 34—45. [2] Adversus nationes V, 6 u. 13. [3] Vgl. hierzu E. Krause: Thuiskoland, der arischen Stämme u. Götter Urheimat 1891, 414, 435ff. [4] Vgl. Simrock: Handbuch der deutschen Mythologie, 4. Aufl. 1874, 201 u. 225.

Fichtenstamm, an welchem das Bild des Gottes aufgehängt war, den Mittelpunkt des Kultes zu bilden, eine Erinnerung an die Art und Weise, wie in der Urzeit der menschliche Vertreter des Gottes vom Leben zum Tode befördert wurde, um durch dieses Opfer die ermattete Natur von neuem zu beleben. So sagt auch Odin nach den Versen des eddischen Havamal von sich:

> „Ich weiß, daß ich hing am windbewegten Baum
> neun Nächte hindurch,
> verwundet vom Speer, geweiht dem Odin,
> ich selber mir selbst“ [1]

Durch dieses Selbstopfer und die Qualen, die er hierbei ausstand, gewann auch Odin neue Kraft und neues Leben, denn nicht nur erfand er bei dieser Gelegenheit die zauberkräftigen Runen, deren Kenntnis ihn zum Herrn über die Natur machte, sondern er gelangte auch in den Besitz des Dichtermethes, der ihm die Unsterblichkeit verlieh und den Naturgott zu einem Gotte der geistigen Schöpferkraft und der Kultur erhöhte. Das ist offenbar die gleiche Vorstellung, die sich auch im Kultus des Attis und dem Glauben an den Tod des Gottes wiederfindet. Die Verwandtschaft aller dieser verschiedenen Anschauungen aber gewinnt noch an Wahrscheinlichkeit, wenn sich herausstellt, daß auch dem Baldermythus ein Opferkultus zugrunde liegt und der Mythus sozusagen nur den Text zu einem religiösen Drama bildet, das alljährlich zugunsten der sterbenden Natur aufgeführt, und bei welchem gleichfalls ein Mensch als Repräsentant des Gottes dem Tode überliefert wurde.[2] Handelt es sich nun hier um das Schicksal eines Sonnengottes, der im Winter stirbt, um im Frühling wieder aufzuerstehen, so wird mit dem Kultus der vorderasiatischen Vegetations- und Fruchtbarkeitsgötter ursprünglich derselbe Gedanke verknüpft gewesen und dieser Gedanke erst unter den veränderten klimatischen Verhältnissen in denjenigen des Sterbens und Wiederauflebens der Pflanzen-

---

[1] a. a. O. 138. [2] Frazer: a. a. O. III, 345ff.; F. Kauffmann: Balder, Mythus u. Sage nach ihren dichterischen u. religiösen Elementen untersucht, 1902, 266ff.

welt umgewandelt sein, jedoch ohne in seiner neuen Gestalt die ursprüngliche Beziehung zur Sonne und zum Winter völlig einzubüßen. —

Indessen auch der Mythus des Sonnengottes führt uns noch nicht bis auf den Grund und auf den eigentlichen Kern der Erzählungen von der Geburt des göttlichen Kindes. Die persische Religion war nicht so sehr eine Religion des Lichtes und der Sonne als vielmehr des Feuers, dessen wichtigste und bemerkenswerteste Erscheinungsform allerdings die Sonne bildet; und auch Dionysos war, wie alle Götter der Lebenswärme, des schwellenden Pflanzensaftes und der Fruchtbarkeit, in seinem tiefsten Wesen ein Feuergott. Im Feuerglauben aber steht die Geburt des Gottes im Mittelpunkte aller religiösen Vorstellungen und empfängt ihre nähere Bestimmung durch die eigentümlichen Verrichtungen, vermittelst welcher der Priester das heilige Feuer neu entzündet.

In welcher Weise dies geschah, dafür besitzen wir das älteste authentische Zeugnis in den Religionsurkunden der indischen Arier. Hier gilt Agni als der göttliche Vertreter des Feuerelementes. Seine mystische Geburt wird in den Hymnen des Rigveda an zahlreichen Stellen besungen. In der Frühe, sobald der aufleuchtende Morgenstern im Osten den baldigen Aufgang der Sonne ankündigt, ruft der Priester seine Gehilfen zusammen und entzündet das Feuer auf einem Erdhügel durch das Aneinanderreiben zweier Holzstücke (aranî), in denen man den Gott verborgen dachte. Kaum blitzt das Fünklein in dem „mütterlichen Schoße“, der weichen Holzunterlage beim Feuerreiben, auf, so wird es als ein „kleines Kind“ behandelt. Man setzt es vorsichtig auf ein Häuflein Stroh, das von ihm alsbald in Brand gesteckt wird. Auf seiner einen Seite befindet sich die mystische „Kuh“, d. h. der Milcheimer und das Gefäß mit Butter, als Typus aller tierischen Nahrung, auf seiner andern der heilige Somatrank, der Typus aller Pflanzensäfte und das Symbol des Lebens. Ein Priester fächelt ihm mit einem kleinen Fächer in Gestalt eines Fähnchens Luft zu und schürt hiermit das Feuer. Nun hebt man das „Kind“ auf den Altar. Die Priester umwandeln

das Feuer mit langgestielten Löffeln und gießen geschmolzene Butter (ghrita) zugleich mit dem Somatranke in die Flammen, und von jetzt an heißt Agni der „Gesalbte" (akta). Das Feuer lodert hoch empor. Der Gott entfaltet seine Herrlichkeit. Mit seinen Flammen verscheucht er die Dämonen der Finsternis und erleuchtet ringsumher das Dunkel. Alle Wesen werden eingeladen, zu kommen und sich das wunderbare Schauspiel anzusehen. Da eilen vom Himmel die Götter (Könige), von den Feldern die Hirten mit Geschenken herbei, werfen sich ehrfurchtsvoll vor dem Neugebornen nieder, beten es an und singen Hymnen zu seinem Preise. Dies aber wächst zusehends vor ihren Augen. Kaum geboren, schwingt sich Agni auch schon zum „Lehrer" aller lebenden Geschöpfe, zum „Weisesten der Weisen" auf und offenbart den Menschen die Geheimnisse des Daseins. Und während sich alles um ihn erhellt und die Sonne über den Horizont emportaucht, steigt der Gott, in eine Rauchwolke gehüllt, prasselnd und züngelnd empor gen Himmel und vereinigt sich droben mit dem himmlischen Lichte.[1]

In solcher Weise pflegte im alten Indien das heilige Feuer jeden Morgen neu entzündet und mit rituellen Bräuchen geehrt zu werden (Agnihotra). Mit besonderer Feierlichkeit aber geschah dies beim Beginn des neuen Jahres, um die Zeit der Wintersonnenwende, wenn die Tage wieder zuzunehmen anfingen (Agnistoma). Man feierte alsdann die Beendigung der „dunklen" Zeit, des Pitryana oder der Zeit der Manen, während welcher der Kultus der Götter geruht hatte. Da riefen die Angiras, die priesterlichen Sänger, die Götter herbei, begrüßten mit erhabenen Liedern den Beginn der „hellen" Jahreszeit, das Devayana, mit welchem das neue Licht emporstieg und Agni und die übrigen Götter wieder zu den Menschen zurückkehrten, und verkündeten dem Volk die „frohe Botschaft" (Evangelium), daß der Lichtgott neu geboren sei. Auch diese Feier schloß, wie Hillebrand dargelegt hat, die Erinnerung an eine frühere nördliche Heimat der eingewanderten arischen Stämme ein, da in Indien, wo der kürzeste und

[1] Rigv. V 1; V 2; III 1; VII 12; I 96, 1 usw.

längste Tag nur etwa um vier Stunden differieren, keine Veranlassung besteht, die „Wiederkehr" des Lichtes zu feiern.[1] Ja, es scheint, als ob wir es hier mit einem Kulte zu tun haben, der bis in die Urzeit aller menschlichen Kultur überhaupt, in die Zeit der ersten künstlichen Feuerbereitung zurückreicht und die Erinnerung an die Entdeckung des Feuers inmitten der Schrecknisse des Steinzeitalters festhält. Sicher haben wir im vedischen Agnikultus das Urbild und die Quelle aller Erzählungen von der Geburt der Feuer- und Sonnengötter in ihrer reinsten Fassung vor uns. Diese Götter pflegen im Dunkeln, im Verborgenen ins Leben zu treten, so der kretische Zeus in einer Höhle, so Dionysos und Hermes in einer finstern Grotte, so Horus im „Stalle" (Tempel) der heiligen Kuh (Isis); und auch Jesus wird in dunkler Nacht im unscheinbaren „Stalle"[2] zu Bethlehem geboren. Der Grund liegt darin, daß Agni, als Funke, in der finsteren Höhlung des Bohrloches entsteht. Die Hymnen des Rigveda sprechen häufig von dieser „heimlichen Geburt", von einem „Versteck" des Agni. Sie schildern die Götter, wie sie ausziehen, um das Knäblein zu suchen. Sie lassen die Angiras es „im Verborgenen hingelegt" entdecken und es heimlich aufwachsen.[3] Aber auch die Vorstellung, daß der Feuergott in einem „Stalle" geboren sei, klingt im Rigveda an. Denn nicht nur werden die zur Salbung bereitstehenden Milch- und Buttergefäße mit Kühen verglichen: auch Ushas, die Göttin der Morgenröte, die bei der Geburt zugegen ist, heißt eine Milchkuh, und von den Menschen wird gesagt, daß sie „wie Kühe in den warmen Stall" zu Agni zusammenströmen, den die Mutter liebreich auf ihrem Schoße hält.[4]

Man weiß, daß indische Einflüsse auf die Entstehung der

---

[1] Hillebrand: Vedische Mythologie 1891—1902, II 38ff. [2] Nach frühchristlichen Schriftstellern, wie Justinus und Origenes, soll auch Jesus in einer Höhle zur Welt gekommen sein, und Hieronymus beklagt (Epist. 58), daß zu seiner Zeit die Heiden das Geburtsfest des Thammuz zu Bethlehem in derselben Höhle feierten, in welcher Jesus geboren sei. [3] I 72, 2; V 11, 6; V 2, 1; III 1, 14; I 65, 1; X 46, 2. [4] III 1, 7; III 9, 7; V 1, 1; V 2, 1 u. 2; III, 7, 2; X, 4, 2 u. 3.

Kindheitsgeschichte Jesu eingewirkt haben, und pflegt hierbei gewöhnlich an den Buddhismus zu denken. Und tatsächlich sind ja auch die Übereinstimmungen zwischen der christlichen und der buddhistischen Legende so groß, daß von einem zufälligen Zusammentreffen schwerlich die Rede sein kann. Jesus und Buddha sollen beide von einer „reinen Jungfrau" geboren, von himmlischen Geistern bei ihrer Geburt gefeiert, von Königen angebetet und mit Geschenken überhäuft sein. „Glücklich ist die ganze Welt", singen nach dem Lalita vistara, der legendären Biographie des Buddha aus vorchristlicher Zeit, die Götter unter der Gestalt junger Brahmanen bei der Geburt des Kindes, „denn er ist wahrhaftig geboren, der das Heil bringt, der die Welt der Glückseligkeit herstellen wird. Er ist erschienen, der durch den Glanz seiner Verdienste Sonne und Mond verdunkeln und alle Finsternis verscheuchen wird. Die Blinden sehen, die Tauben hören, die Verrückten kommen zur Vernunft. Keine natürlichen Laster quälen mehr, denn man ist wohlwollend geworden in der Welt. Götter und Menschen können fortan einander ohne Feindschaft nahe kommen, denn er wird der Führer ihrer Pilgerschaft sein."[1] Wie Jesu Bedeutung durch Simeon vorher verkündigt wird, der darüber weint, weil es ihm nicht mehr vergönnt sein werde, die Wundertaten des Heilandes zu erleben, so nimmt nach der buddhistischen Legende der Seher Asita die Größe des Kindes in seinem Geiste vorweg und bricht gleichfalls in Tränen aus, weil er den Vollendeten nicht mehr in seiner Herrlichkeit schauen und keinen Teil an seinem Erlösungswerke haben werde. Und wie Jesus die Gelehrten schon in früher Jugend durch seine Weisheit in Erstaunen setzt, so beschämt der Prinz Siddharta (Buddha) in der Schule alle seine Lehrer durch sein überlegenes Wissen usw.[2] Indessen geht die buddhistische Legende selbst auf

[1] a. a. O. I 76ff. [2] Näheres bei R. Seydel: Die Buddhalegende u. das Leben Jesu, 2. Aufl., 1879. Ders.: Das Evangelium von Jesus in seinem Verhältnis zur Buddhasage u. Buddhalegende, 1882. Ferner: Van den Bergh van Eysinga: Indische Einflüsse auf evang. Erzählungen, 1904. Vgl. auch O. Pfleiderer: Das Christusbild, 23ff.

eine noch ältere Form zurück, und diese ist der vedische Agnikultus. Alle verschiedenen Züge hat dieser am reinsten bewahrt. Er ist die ursprüngliche Quelle der indischen und christlichen Legendenbildung, das Urbild jener Sagen, die der Evangelist für seine Zwecke verarbeitet hat, und die nach Pfleiderer „dem gemeinsamen Stammgut der vorderasiatischen Völkersage" angehörten.[1] So wird auch Agnis Mutter, die bald als Reibholz, die weichere Holzunterlage, bald als die Erde aufzufassen ist, mit welcher sich der Himmel begattet, als „Jungfrau" angesehen, die ihr Kind durch eine übernatürliche Einwirkung vom Himmel empfangen habe. Ihr Name Maya klingt an denjenigen der biblischen Maria an und kennzeichnet sie als das mütterliche und schöpferische Prinzip schlechthin. In dem gleichen Sinne kehrt er aber auch bei der Mutter Buddhas sowie des Hermes wieder, der mit Agni auch sonst die größte Verwandtschaft zeigt. Im persischen Mithra trat den vorderasiatischen Völkerschaften eine Gestalt entgegen, die noch deutlich die Züge des vedischen Agni bewahrt hat und damit auf die Zeit des Zusammenwohnens der persischen und indischen Arier in einer nördlichen Gegend hinweist. Er heißt der „Felsengeborene (saxigenus)", sowie von Agni im Rigveda gesagt wird:

„Den weisen Führer senden aus dem Fels sie (die Götter)
Als Licht und Lust zum Heil, zur Weltenherrschaft."[2]

Auch er galt, wie der mit ihm identische Saoshyant, als „Jungfrauensohn" und wird zunächst von den armen Hirten auf dem Felde angebetet, ja, der ihm entsprechende vedische Mitra („der Freund") ist selbst nur eine Form des Agni: die aus der Winternacht siegreich hervorbrechende Sonne des neuen Jahres. Und wie Agni an der Spitze seiner Arier die dunklen Stämme der Dasyu und Panis mit seinen Flammen

[1] Urchristentum, I 411 f. [2] Rv. VII 6, 2. In Phrygien galt in derselben Weise Agdistis, eine Form des Attis, als „felsengeboren", während Attis in der sog. Orphischen Theosophie für den Sohn der „jungfräulichen" Athene angesehen wurde, die selbst wieder keine andere als Anahita (Anaitis) oder Kybele, die „große Mutter", war, die auch den phrygischen Sabazios (Dionysos), die babylonische Istar, die den Thammuz (Adonis) geboren haben sollte.

in die Flucht schlägt und ihre Burgen bricht, so steht Mithra den Gläubigen in ihrem Kampfe gegen äußere und innere Widersacher bei.[1]

Übrigens hat die Annahme einer indischen Beeinflussung der evangelischen Berichte durchaus nichts Unwahrscheinliches. Hatte doch der Buddha seinen Jüngern als eines der höchsten Gebote die Ausübung der Missionstätigkeit hinterlassen. So ist denn bereits um 400 v. Chr. in den indischen Quellen von buddhistischen Missionaren in Baktrien die Rede. Zwei Jahrhunderte später lesen wir von persischen Klöstern des Buddhismus, und im letzten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung hatte die buddhistische Mission in Persien solche Fortschritte gemacht, daß Alexander Polyhistor geradezu von einem Blütezustand des Buddhismus in jenem Lande spricht und die Verbreitung von Bettelorden in den westlichen Teilen von Persien bezeugt. Mit den Handelskarawanen gelangte damals der Buddhismus auch nach Syrien und Ägypten, wie wir uns denn überhaupt seit den Alexanderzügen einen regen Waren- und Gedankenaustausch zwischen Indien und den Ländern des östlichen Mittelmeeres vorzustellen haben. Und nicht bloß auf dem Landwege über Persien: auch auf dem Seewege drang indisches Geistesleben nach dem Westen vor, wo Alexandria, das London und Antwerpen des Altertums, diese Zentralstelle auch des jüdischen Synkretismus, den Austausch der Gedanken vermittelte. Mit der Wiederentdeckung des Südwestmonsums zu Beginn des ersten Jahrhunders n. Chr. nahm die Seeverbindung Indiens mit dem Abendlande noch viel mächtigere Dimensionen an. So erzählt Plinius von alljährlich nach Indien gehenden großen Handelsflotten und zahlreichen indischen Kaufleuten, die in Alexandria ihren dauernden Wohnsitz hatten. Indische Gesandtschaften kamen bereits unter der Regierung des Augustus nach Rom. Der Ruf der indischen Frömmigkeit veranlaßte den Verfasser

[1] Rv. VII 5, 3 u. 6; VII 6, 2 u. 3. Cumont: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I 226. Ders.: Die Mysterien des Mithra, deutsch von Gehrich 1903, 3.

des Peregrinus Proteus, den Inder Kalanos als Vorbild der Heiligkeit zu wählen. Ja, so lebhaft war im Abendlande das Interesse an indischem Geistesleben, daß die Bibliothek zu Alexandria schon seit dem Geographen Eratosthenes unter Ptolemäos Euergetes (seit 246 v. Chr.) mit besonderer Berücksichtigung der indischen Studien verwaltet wurde, und im Museum, der größten Universität des Altertums, die heiligen Texte der Inder im Vordergrunde des religionswissenschaftlichen Betriebes standen. Auch weist die mönchische Organisation der Essener in Palästina entschieden auf buddhistischen Einfluß hin. Daß unter solchen Umständen auch der Rigveda, das Grundbuch aller indischen Religion, in Vorderasien bekannt war, darf wohl als selbstverständlich angesehen werden, ganz abgesehen davon, daß der Feuerkultus der Mazdareligion, wie gesagt, in die Zeit vor der Spaltung der indischen und persischen Arier zurückreicht und gewisse Grundgedanken der Feuerreligion bei dem Einflusse Persiens auf Vorderasien auch den umwohnenden Völkerschaften nicht unbekannt geblieben sein können.[1]

Tatsächlich enthält denn auch die mandäische Religion viel Indisches, was um so weniger verwunderlich ist, als der Ausgangspunkt und Mittelpunkt des Mandaismus Südbabylonien war und die alten Wohnsitze der Mandäer, in nächster Nähe des persischen Meerbusens, zur See von Indien aus leicht zu erreichen waren. Auch ging seit Alters her der Handel Babylons am meisten stromabwärts nach Indien.[2] Es ist daher auch keineswegs ausgeschlossen, daß die mannigfachen Übereinstimmungen zwischen der babylonischen und der indischen Religion auf wechselseitiger Beeinflussung beruhen. Ja, in einem Falle darf die Entlehnung eines mandäischen Begriffes aus dem Indertume sogar als sicher angesehen werden. Der Lalita vistara nämlich beginnt mit der Schilderung des himmlischen Vorlebens des Buddha, der die Götter über das „Gesetz", die ewige Heilswahrheit,

---

[1] Vgl. hierzu Seydel: Evangelium von Jesus, 305ff. Ferner Émile Burnouf: La science des religions, 4. Aufl., 1885, 105. [2] R. Kessler: Realenz. f. prot. Theol. u. Kirche XII 163.

belehrt und ihnen seinen Entschluß ankündigt, in den Schoß eines irdischen Weibes herabzusteigen, um den Menschen die Erlösung zu bringen. Vergeblich suchen ihn die Götter zurückzuhalten und umklammern weinend seine Füße: „Edler Mensch, wenn du nicht hier bleibst, wird diese Wohnung des Himmels nicht mehr glänzen.“ Er aber hinterläßt ihnen einen Nachfolger und weiht ihn feierlich zum Inhaber der künftigen Buddhawürde: „Edler Mensch, du bist es, der nach mir angetan sein wird mit der vollkommenen Intelligenz eines Buddha.“[1] Hier ist also „Mensch“ (Purusha) die stehende Bezeichnung für das den einzelnen Inkarnationen vorausgesetzte himmlische Wesen des Buddha, das auch wohl „großer Mensch“ (Mahapurusha) oder „siegreicher Herr“ (Cakravartin) genannt wird. Da haben wir das Urbild des mandäischen „Menschensohnes“, dem wir in der jüdischen Apokalyptik (Daniel, Henoch, Esra) begegneten, und der auch noch in den evangelischen Urkunden des Christentums eine so große Rolle spielt und so viele Erörterungen hervorgerufen hat. Und hiermit stimmt es überein, wenn die elkesaitischen Gnostiker den „Menschensohn“, d. h. Christus als himmlisches Geistwesen und König der zukünftigen Welt, zuerst in Adam, dann in Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses usw. sich inkarnieren ließen, um zuletzt durch übernatürliche jungfräuliche Geburt in Jesus hervorzutreten und die verfinsterte Welt durch die wahre Heilsbotschaft zu erleuchten.[2]

Agnis Vater ist nach vedischer Vorstellung der Himmel, insbesondere das Licht, die Sonne, die Quelle aller Wärme und alles Lebens auf der Erde. Er führt den Namen Savitar, was soviel wie „Schöpfer“ oder „Beweger“ bedeutet, und heißt der „Herr der Geschöpfe“, der „Vater alles Lebens“, der „Lebendige“, der „himmlische Vater“ schlechthin.[3] Daneben gilt aber auch Tvashtar als der Vater Agnis. Sein Name charakterisiert ihn als den göttlichen Künstler, als

[1] Foucaux: Le Lalita Vistara, traduit du sanscrit en francais I 40.
[2] Hippolytus: a. a. O. 9, 10; Epiphanius: a. a. O. 30, 53. [3] Rgv. III 1, 9 u. 10.

kunstreichen Schmied oder „Zimmermann“, als welcher er Brihaspati die Axt schärft und selbst auch wohl mit einem Beile in der Hand dargestellt wird.[1] Und zwar scheint er zu dieser Rolle als Verfertiger des Reib- oder Drehfeuerzeuges, der „Feuerwiege“ (Krippe!) gelangt zu sein, das aus sorgfältig ausgewählten Hölzern von bestimmter Form und Beschaffenheit bestehen mußte. Endlich wird auch Matariçvan, dem mit Vayu identischen Gotte des Windes, die Erzeugung des Feuers zugeschrieben, weil dieses den Hauch voraussetzt, um zu brennen, und das Wehen der Luft es ist, was den glimmenden Funken anfacht.[2] Alle diese verschiedenen Gestalten sind untereinander identisch und können wechselweise füreinander eintreten, weil alle nur verschiedene Erscheinungsformen der Wärme darstellen, die sich ebensowohl im Leuchten des Himmels, im Wehen der Luft wie im Flackern des Feuers, ebensowohl als Prinzip des Lebens wie des Gedankens, des Wissens oder „Wortes“ (Vâc, Veda) offenbart und hier als zeugende, belebende und befruchtende Kraft der Natur, dort als schöpferischer und befeuernder Geist hervortritt. Dies ist der Grund, warum der Fruchtbarkeitsgott bei den Alten im letzten Grunde ein Feuergott, warum Jesu Vater ein Zimmermann war, und warum die drei Gestalten des göttlichen „Vaters“, „Sohnes“ und des „Geistes“ trotz ihrer funktionellen Verschiedenheit doch ohne Widerspruch für ein und dasselbe Wesen angesehen werden konnten.

Die wichtigste Rolle aber in dieser vedischen Trinität spielt Agni. Vom Vater aus dem Himmel herabgesandt, erscheint

---

[1] Rgv. II 23, I 7; 95, 2, 5; X 2, 7; VIII 29, 3. [2] Rgv. III 5, 10; I 148, 1. Vgl. hierzu Adalb. Kuhn: Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes, 2. Aufl., 1886, 9. Auch im Mazdeismus ist das Licht unauflöslich mit der Luft verbunden, als dessen Trägerin sie gilt, und neben der Dreieinigkeit von Himmel (Ahuramazda), Sonnenfeuer (Mithra) und Luft (Geist, „Wort“, Honover oder Spenta Armaiti) steht auch hier als viertes Prinzip, wie in der phrygischen, babylonischen und vedischen Religion, die Erde (Anahita, Anaitis), die sich zu Mithra ebenso verhält, wie Kybele zum Attis, Istar zum Thammuz, Maya zum Agni, Maria zu Jesus, für gewöhnlich aber mit dem „Worte“ Gottes zusammenfließt. Vgl. F. Cumont: Textes et monuments I 228, II 87f. Ders.: Die Mysterien des Mithra, 7.

er als das „Licht der Welt“, erlöst er sie von der Macht der Finsternis und kehrt, mit der „Rauchfahne“ als Siegeszeichen in der Hand, zurück zum Vater. Aus der Wasserwolke, dem „Himmelsmeer“, flammt Agni im Blitz herab, um die Dämonen der Finsternis zu vernichten und die bedrängten Menschen von der Angst vor ihren Peinigern zu erlösen. So sieht auch in der Apokalypse des Esra (Kap. 13) der Seher den „Menschensohn“ (Purusha) aus dem Meer emporsteigen, auf den Wolken des Himmels fliegen, die feindlichen Heere durch einen Feuerstrom, der aus seinem Munde geht, verderben und die zerstreuten Israeliten aus der Gefangenschaft befreien und in ihr Land zurückführen.[1] „Agnis Betätigung in der physischen Natur“, sagt Burnouf, „beginnt mit der Sonne, in welcher er von Ewigkeit her wohnt und deren Ruhm er darstellt: der Sohn ist der Ruhm des Vaters. Bei der schrägen Bewegung dieses Gestirns wandert er mit ihm von Osten nach Westen über den Wolken des Himmels. Für den, der die Sonne betrachtet, sitzt er zur Rechten des Vaters, da der Vater ihm vorangeht. Dort herrscht Agni in seiner ganzen Herrlichkeit. Er ist der König der Himmel, das Haupt des Äthers. Seine Größe übertrifft den Himmel und die Erde. Die Erde und der Himmel gehorchen ihm. Er empfängt die Huldigungen aller göttlichen Wesen. Von dem erhöhten Orte aus, an dem er thront, gewahrt er alles. Er kennt alles, die Tiefen des Himmels, die Ursprünge der Götter und der Menschen und alle ihre Geheimnisse, denn alle Geschöpfe sind in ihm enthalten. Tiefer unten strahlt Agni im Schoß der Wolken, im Blitz und Donner. Wenn er in seinem Wagen, von Blitzen umsprüht, dahinfährt, ist er unwiderstehlich und jagt er alle seine Feinde in die Flucht oder schlägt sie mit seinem Blitze nieder. Jetzt führt er den Namen Indra, was ihn als „Herrn“ und „König“ kennzeichnet. Er spendet fruchtbringenden Regen und mit ihm das Leben. Seine eigentliche Bedeutung aber enthüllt sich doch erst im Umkreis der heiligen Verrichtungen, die mit der Neuentzündung des Feuers zusammenhängen.“[2] Von allen Göttern des Rigveda ist

[1] Vgl. Pfleiderer: Christusbild, 14f. [2] a. a. O. 173f.

Agni derjenige, der am entschiedensten mit den Zügen einer bestimmten Persönlichkeit ausgestattet ist und den Menschen auch innerlich am nächsten steht. Wohl gilt er als der König des Alls, als der Gott der Götter, der die Welt geschaffen und alle auf ihr befindlichen Wesen ins Leben gerufen hat. Wohl heißt er der Herr der himmlischen Heerscharen, der Hüter der Weltordnung und Weltrichter, der unsichtbar als Zeuge bei allen menschlichen Handlungen gegenwärtig ist, als „Wesenkenner" in allem Lebendigen waltet und als Mitwisser aller irdischen Geheimnisse das Verborgene durchleuchtet. Aber dieser „erstgeborene" Sohn des Sonnen- und Himmelsgottes ist auch zugleich der Vater und Ahnherr der Menschen, der Urmensch (Purusha), der Vorsteher der menschlichen Gemeinschaften, der Beschützer des Hauses und des heimatlichen Herdes, der die bösen Geister und die im Dunkeln schleichenden Gegner von der Schwelle abhält. In die Wohnungen der Menschen kehrt Agni ein als Gast, als Freund (Mitra), Genosse, Bruder und Tröster derer, die ihn ehren. Er ist der Bote zwischen Diesseits und Jenseits, übermittelt die Wünsche der Menschen den übrigen Göttern und verkündigt ihnen deren Willen. Er ist der Mittler zwischen Gott und Mensch, der den Göttern Bericht abstattet über alles, was er bei den Menschen wahrnimmt. Und wenn er denn schon ihre Verfehlungen rächt, so ist er doch auch ein gnädiger und zur Vergebung geneigter Gott, indem er, als versöhnende, entsühnende und erlösende Kraft, die Sünde tilgt und ihnen die Gnade der Himmlischen vermittelt. Endlich ist er auch der Seelenführer. Er führt die Götter zu den Opfern der Menschen herab und bereitet den Menschen den Pfad, auf dem er sie zu Gott emporgeleitet. Und wenn ihre Zeit gekommen ist, so verzehrt er als reinigendes Feuer ihren Körper und trägt ihr Unsterbliches gen Himmel.[1]

Im Mazdeismus vertritt Ahura die Stelle Savitars und Mi-

---

[1] Vgl. hierzu Max Müller: Physische Religion, aus dem Englischen übers. v. O. Franke, 1892; Bergaigne: La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda, 1878—83. Holtzmann: Agni nach den Vorstellungen des Mahâbbhârata, 1878.

thra diejenige Agnis. Die dritte Stelle aber in der Götterdreiheit wird hier von der Anahita (Anaitis, Tanit), der Lebens-, Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin, eingenommen, einer der babylonischen Istar verwandten Göttin, der die syrische Atargatis (Derketo), die phönizische Astarte, die phrygische Kybele, die ägyptische Isis usw. entspricht. Als Muttergöttin hat sie in der späteren synkretistischen Religion Vorderasiens eine ähnliche Stellung zu Mithra inne, wie Istar zu Thammuz, Atargatis zu Adonis, Kybele zu Attis und die übrigen Erd- und Fruchtbarkeitsgöttinnen jener Gegenden zu ihren entsprechenden Söhnen oder Liebhabern.[1] Gemäß dem Umstande, daß das Wort „Geist" (ruach) im Hebräischen weiblichen Geschlechtes ist, wurde auch der Heilige Geist von den Naassenern und den ältesten Christen für die „Mutter" Jesu angesehen und scheint bei ihnen die Geburt des göttlichen Sohnes sich überhaupt erst durch die Taufe und die Herabkunft des Geistes vollzogen zu haben. So heißt es in einer älteren Lesart der betreffenden Stelle bei Lukas,[2] wie sie noch bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts im Gebrauche war, und zwar ganz in Übereinstimmung mit Psalm 2, 7: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt." Daß aber der Geist, der diese Worte spricht, hierbei als ein weibliches Wesen aufgefaßt ist, das wird durch die vom Himmel herabkommende Taube bestätigt, denn diese war der heilige Vogel, das Symbol der vorderasiatischen Muttergöttin. Im Sinne dieser Anschauung galt die Taufe auch in den Mysterien als eine Neugeburt. Ja, deren griechische Bezeichnung phōtisma, phōtismós, d. h. Erleuchtung, läßt ihren Ursprung aus dem Feuerkultus noch klar erkennen, wie denn auch Justinus von einer Feuererscheinung bei der Taufe Jesu spricht[3] und damit auf den Zusammenhang jenes feierlichen Aktes mit der Geburt des Feuergottes anspielt. Bei Lukas 3, 16 und Matth. 3, 11 heißt es in demselben Sinne: „Ich taufe euch mit Wasser; es kommt aber ein Stärkerer nach mir, der wird euch mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen." Und Lukas 12, 49f. lesen wir gar die Worte: „Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden;

[1] Frazer: a. a. O. III 160ff. [2] Kap. 3, 22. [3] Dialog. 88.

was wollte ich lieber, denn es brennete schon! Aber ich muß mich zuvor taufen lassen mit einer Taufe." Da ist die Beziehung auf das Feuer in die Augen fallend, das durch die „Taufe", das Übergießen mit nährender Flüssigkeit, in Brand gesetzt wird, wie wir dies beim Agnikultus gesehen haben.[1]

Wie der den Essenern nahe stehende Johannes die Bußfertigen unter freiem Himmel, im Jordan taufte, so pflegten auch die Mandäer, deren Zusammenhang mit den Essenern höchstwahrscheinlich ist, die Taufe nur in fließendem Wasser vorzunehmen, weswegen sie später auch wohl als „Johanneschristen" bezeichnet wurden. Dieser Brauch hing bei ihnen offenbar damit zusammen, daß der von ihnen als Erlöser verehrte Hibil Ziwâ eine Form des Marduk und dieser ein Sohn des großen Wassergottes Ea war, also auch seinerseits die heiligende und entsühnende Kraft des Wasser in sich verkörperte.[2] Auf der andern Seite diente, wie gesagt, auch im Agnikultus die „Salbung" des Gottes mit Milch, geschmolzener Butter und der Somaflüssigkeit dazu, die Lebenskräfte des göttlichen Kindes zu stärken und den im Reibholz schlummernden Funken zur lodernden Flamme anzufachen, und es ist kein Zweifel, daß auch diese Vorstellung in die Taufe mit hineinspielt, wie sie allgemein in den Mysterienkulten vorgenommen wurde. Durch die Taufe wurden die neu Aufgenommenen innerlich „erleuchtet", und oft genug, z. B. in den Mithramysterien, war der feierliche Akt auch äußerlich mit dem Aufstrahlen eines Lichtes, der Vorführung des Kultgottes selbst in einer Lichterscheinung verbunden.[3] Dadurch wurden die Gläubigen „wiedergeboren", sowie Agni bei seiner Geburt „getauft" und hierdurch dazu veranlaßt

---

[1] So soll auch Mithra am Ufer eines Flusses geboren sein, wie Jesus die Taufe im oder am Jordanfluß empfing. Dabei pflegt der „Felsengeborene" dargestellt zu werden mit einer Fackel in der linken, einem Schwerte oder Messer in der rechten Hand (Cumont: Myst. d. Mithra 97). Das erinnert an den Ausspruch Jesu bei Matth. 10, 34: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu spenden, sondern das Schwert." [2] Vgl. oben S. 24. [3] Vgl. Wobbermin: Religionsgesch. Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, 1896, 154ff.

wurde, hell aufzuleuchten und die Unterschiede der in der Finsternis verborgenen Welt zu offenbaren:

„Verschlungen war die Welt, verhüllt vom Dunkel;
Lichtglanz erschien, als Agni ward geboren."[1]
„Mit hellem Glanze strahlet weithin Agni,
In Herrlichkeit macht alles offenbar er."[2]

Agni, heißt es von dem entflammten Gotte, macht auch die Unterschiede von Gut und Böse offenbar.[3] So wird nach Jesaia[4] auch das Kind Immanuel mit Butter und Honig, einer der Hauptzutaten des Somatranks, des persischen Haoma, genährt, „daß es wisse, Böses zu verwerfen und Gutes zu erwählen."

Die merkwürdigste Parallele zum Agnikultus aber bietet die evangelische Erzählung von der Verklärung Jesu auf dem Berge dar.[5] Hier erscheinen Moses und Elias dem Heiland, der wie eine Lichtgestalt erstrahlt, „und seine Kleider wurden hell und sehr weiß, wie der Schnee, wie kein Walker auf Erden sie zu bleichen vermag. Und es kam eine Wolke, die überschattete die drei Jünger, die Jesus mit sich auf den Berg genommen hatte. Und eine Stimme kam aus den Wolken und sprach: „Dies ist mein Sohn, der Geliebte, höret auf ihn!" Wie bei der Taufe, so wird also Jesus auch hier durch die himmlische Stimme für den Sohn und Geliebten Gottes oder des Heiligen Geistes, der, wie gesagt, im Hebräischen weiblichen Geschlechtes ist, erklärt, woraus hervorgeht, daß wir in dieser Stelle eine Parallele zur Jordantaufe Jesu vor uns haben. Man faßt den Vorgang gewöhnlich so auf, als sollte mit ihr die höhere Bedeutung Christi gegenüber den beiden Hauptvertretern des alten Bundes bekräftigt und Jesus durch die Verklärung vor Moses und Elias verherrlicht werden. Indessen hat schon Burnouf darauf hingewiesen, daß hinter der Gestalt des israelitischen Elias sich der Sonnengott Helios verbirgt, wie denn bereits der Elias des Alten Testamentes wesentliche Züge des Sonnen- und Gewittergottes, des germanischen Helias, in sich vereinigt und das Christentum die

[1] Rgv. X 88, 2. [2] Rgv. V 2, 9. [3] Rgv. I 189, 7. [4] Kap. 7, 15. [5] Markus, Kap. 9, 2—7; Luk. 9, 28—35.

alten Kultstätten des Zeus und Helios auf Anhöhen in Kapellen des Elias umgewandelt hat. Dann ist aber Moses kein anderer als der Mondgott, der kleinasiatische Mēn, und dadurch in die Erzählung hineingekommen, daß der Mond und Monat im Sanskrit Mâs und Mâsa heißen und die göttlichen Gesetzgeber in fast allen Mythologien mit dem Monde, dem Zeitmesser und Ordner alles Geschehens, zusammenfließen (Vgl. Manu bei den Indern, Minos bei den Griechen, Men bei den Ägyptern usw.). Mond und Sonne aber erscheinen oft auf den Abbildungen des vorderasiatischen Erlösergottes, z. B. des Mithra, und erbleichen vor dem Glanz des jungen Lichtgottes, wie wir dieses beim Buddha gesehen haben[1], und wie es nach der Vorstellung des Rigveda auch bei der Geburt des Kindes Agni der Fall ist. Wir haben demnach in der Verklärungsgeschichte der Evangelien nur eine andere Fassung der Geburtsgeschichte des Licht- und Feuergottes vor uns, und eine solche liegt, wie groß auch in der ursprünglichen Darstellung der Tauferzählung vor.[2]

6. DAS SELBSTOPFER DES MESSIAS; DAS ABENDMAHL

Aber nicht bloß die Taufe, auch das Sakrament des „Abendmahles", der Genuß der heiligen Hostie und des Weines, an dessen Stelle bei einigen Sekten auch Wasser trat, hat sein Vorbild im uralten Feuerkultus. Wenn das heilige Feuer auf dem Altar entflammt war, pflegten die Gläubigen, wie der Rigveda zeigt, sich niederzusetzen, um das aus Mehl und Butter hergestellte Weihgebäck, das Symbol aller festen Nahrung, und den Somatrank, das Symbol aller flüssigen Nahrung, zu sich zu nehmen. Unsichtbar dachte man sich Agni in diesen Stoffen wohnen: im Mehl gleichsam als der konzentrierten Sonnenwärme, im Soma, weil das Getränk durch seine feurige Beschaffenheit und belebende Kraft die Natur des Feuer- und Lebensgottes offenbarte. Ihr Genuß vermittelte den Gläubigen die Gemeinschaft mit Agni. Dadurch

[1] Vgl. oben 51. [2] Burnouf: a. a. O. 195f.

verleibten sie sich den Gott ein, fühlten sie sich selbst in ihn verwandelt, über die gewöhnliche Wirklichkeit emporgehoben und als Glieder eines gemeinschaftlichen Leibes, gleichsam als Ein Herz und Eine Seele, von demselben Gefühl der Zusammengehörigkeit und Brüderlichkeit „befeuert". Dann stieg wohl ein Hymnus, wie der folgende, aus dankbar erfüllter Brust gen Himmel:

„O starker Agni, treugesinnt
vereinigst wahrhaft alles du.
Entzündet an der Andacht Ort,
bring alles Gute uns herbei!

Vereinigt kommt, vereinigt sprecht,
und eure Herzen seien eins;
so wie die alten Götter sich
einmütig setzen an ihr Teil.

Gleich ist ihr Plan, und gleich ist die Versammlung
und gleich ihr Sinn, vereinigt die Gedanken.
So bet' ich auch zu euch mit gleicher Bitte
und opfre euch mit gleichem Opfergusse.

Die gleiche Absicht habt ihr ja,
und eure Herzen sind vereint.
Vereinigt lasst eu'r Denken sein,
damit ihr schön verbunden seid."[1]

Während so die Gläubigen durch den Genuß des heiligen Gebäcks und des feurigen Somatrankes sich mit dem Gotte vereinigten und mit dessen „Geist" erfüllten, brannten auf dem Altare die ihm dargebrachten Opfergaben, die gleichfalls aus dem Somatrank und Weihgebäck bestanden, und machten das heilige Mahl zu einem solchen, das gemeinsam von Agni und den Menschen eingenommen wurde. Der Gott war bei dem ihm geweihten Mahle und in dem letzteren zugegen. Er verzehrte die Gaben, verwandelte sie in Feuer und trug sie im duftenden Rauch mit sich empor zum Himmel, wo sie von den übrigen göttlichen Wesen und schließlich vom Himmelsvater selbst genossen wurden. So wurde Agni nicht

[1] Rgv. X 191; vgl. I 72, 5.

bloß zum Vermittler des Opfers, zum mystischen Opferer und Priester, sondern, da die Opfergaben nur ihn selbst in stofflicher Form enthielten, zu einem Opferer, der seinen eigenen Leib als Opfer darbrachte.[1] Indem der Mensch Gott opferte, opferte zugleich Gott selbst, ja, dieses Opfer Gottes war ein solches, bei welchem Gott nicht bloß Subjekt, sondern auch Objekt, ebenso der Opferer wie das Opfer war. „Es war eine dem Inder geläufige Vorstellung", sagt Max Müller, „das Feuer auf dem Altare zugleich als Subjekt und Objekt des Opfers zu fassen. Das Feuer verbrannte das Opfer und war somit gleichsam der Priester; das Feuer trug das Opfer zu den Göttern und war somit ein Vermittler zwischen Menschen und Göttern; das Feuer stellte aber auch selbst etwas Göttliches, einen Gott vor, und wenn diesem Gotte Ehre erzeugt werden sollte, so war das Feuer sowohl Subjekt wie Objekt des Opfers. Daher die erste Vorstellung, daß Agni sich selbst opfert, d. h. daß er sein eigenes Opfer für sich selbst darbringt, dann aber, daß er sich selbst zum Opfer bringt, woraus dann die späteren Legenden entstanden."[2] Das Opfer des Gottes ist ein Opfer des Gottes, wobei der Genitiv hier in objektivem, dort in subjektivem Sinne zu verstehen ist, d. h. das Opfer, das der Mensch dem Gotte darbringt, ist ein Opfer, das der Gott darbringt, und dies Opfer des Gottes ist zugleich ein solches, bei welchem der Gott sich selbst als Opfer darbringt. Im Rigveda führt Agni, als Priester- und Opfergott, auch den Namen Viçvakarman, d. h. „Allvollbringer", und der Hymnus X, 81 schildert ihn zugleich als den Weltschöpfer, der die Welt ins Dasein ruft und dabei seinen eigenen Leib zum Opfer darbringt; daher denn die Welt nach X 82 auch nicht etwas außer ihm Vorhandenes, sondern die Erscheinung des Viçvakarman darstellt, in die er bei der Schöpfung gleichsam auseinander gegangen ist. Auf der andern Seite wird der Purusha, der Urmensch, als derjenige hingestellt, aus dessen Leib die Welt gebildet wurde.[3] Der Purusha aber ist, wie wir gesehen haben, das Urbild des mandäischen und apokalyp-

[1] Rgv. III 28; VI 11. [2] Max Müller: Einleitung in die vergl. Religionswissenschaft, Anm. zu S. 219. [3] Rgv. X 90.

tischen „Menschensohnes". Darin liegt die Bestätigung dafür, daß der „Menschensohn" kein anderer als Agni ist, der menschlichste der vedischen Götter. Wir erhalten so zugleich einen neuen Grund dafür, weshalb der Gotterlöser ein menschenartiges Wesen ist, und wir verstehen, nicht bloß, warum der „erstgeborene Sohn Gottes" nach der Vorstellung des gesamten vorderasiatischen Synkretismus das Prinzip der Weltschöpfung, sondern zugleich, weshalb die Erlösung, die er den Menschen vermittelt, auch aus diesem Grunde als ein göttliches Selbstopfer angesehen werden konnte.[1]

Das Opfer des Gottes von seiten des Menschen ist ein Opfer des Gottes selbst — erst hiermit ist die Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott vollkommen. Der Gott opfert für den Menschen, indem der Mensch für Gott opfert, ja, mehr als dies, er opfert sich für den Menschen, er gibt seinen eigenen Leib dahin, damit der Mensch die Früchte seines Opfers ernte. Der göttliche „Sohn" bringt sich selbst als Opfer dar: vom „Vater" als Licht und Wärme auf die Welt herabgesendet, geht er als „befeuernder und belebender Geist" in Gestalt des Brotes und des Weines in die Menschen ein, verzehrt er sich im Feuer selbst und vereinigt er die Menschen mit dem Vater droben, indem er durch das Ausschalten seiner eigenen Persönlichkeit die Getrenntheit und Verschiedenheit zwischen beiden aufhebt. So tilgt Agni die Fremdheit zwischen Mensch und Gott, so brennt er ihre Sünden mit der Glut seines feurigen Wesens hinweg und vergeistigt und durchleuchtet er sie in ihrem Innern. Durch die belebende Kraft des „Feuerwassers" hebt er die Menschen über die gemeine Wirklich-

[1] Auch Mithra opfert sich für die Menschheit. Denn der Stier, dessen Tötung durch den Gott im Mittelpunkte aller kultischen Darstellungen des Mithra steht, ist ursprünglich kein anderer als dieser selbst: das Stieropfer somit gleichfalls ein Symbol des Gottes, der sein eigenes Leben dahingibt, um durch seinen Tod ein neues, reicheres und besseres Leben zu befördern. Und auch Mithra vollzieht dies Selbstopfer, obzwar mit widerstrebendem Herzen, im Auftrage des Himmelsgottes, wie ihm jener durch den Raben, den Boten des höchsten Gottes, überbracht wird. Vgl. Cumont: a. a. O. 98ff., Robertson: Pagan Christs 315.

keit zum Urquell ihres Seins empor und vermittelt ihnen durch sein eigenes Opfer ein seliges Leben im Himmel. Im Opfer also fließen Gott und Mensch zusammen. Da steigt der Gott zum Menschen herab und wird der Mensch zu Gott erhoben. Das ist der gemeinsame Gedanke, der schon im Rigveda zum Ausdruck kommt, der alsdann in den Geheimkulten und religiösen Verbänden Vorderasiens das eigentliche „Mysterium" bildete, dem Sakramente des „Abendmahles" zugrunde lag, den Menschen die Gewißheit ihres seligen Lebens im Jenseits verbürgte und sie mit den Gedanken des leiblichen Todes aussöhnte.[1] Ist doch Agni die körperliche Wärme in den Individuen und als solche das Subjekt ihrer Bewegungen und Gedanken, das Prinzip des Lebens, ihre Seele. Wenn beim Tode der Leib erkaltet, die Lebenswärme aus dem Körper entweicht, geht das Auge des Verstorbenen zur Sonne, sein Atem in den Wind; seine Seele aber steigt gen Himmel, wo die „Väter" wohnen, ins Reich des ewigen Lichtes und des Lebens.[2] Ja, so groß ist die Macht Agnis, dieses göttlichen Arztes und Heilandes der Seele,[3] daß er, als der Gott aller schöpferischen Kraft schlechthin, imstande ist, durch bloßes Handauflegen sogar Tote wieder ins Leben zurückzurufen.[4]

Auch Mithra, der persische Agni, sollte in einem letzten Mahle, dessen die Eingeweihten durch mystische Agapen gedachten, mit Helios und den übrigen Genossen seiner Mühsale das Ende ihrer gemeinsamen Kämpfe gefeiert haben. Aber schon im Alten Testamente begegnet uns die Idee eines sakramentalen Mahles in der Darbringung der sog. Schaubrote. Jeden Sabbat wurden von den Priestern zwölf Kuchen „auf den heiligen Tisch vor dem Herrn" gelegt, „und sollen Aarons und seinen Söhnen sein; die mögen sie essen an heiliger Stätte, denn das ist sein allerheiligstes von den Opfern des Herrn zum ewigen Recht."[5] Robertson erschließt hieraus gewiß mit Recht ein heiliges Mahl, das unter dem Vorsitze des Hohenpriesters, als Vertreter Aarons, von zwölf anderen Priestern eingenommen wurde, und erblickt darin das jüdi-

[1] Cumont: Myst. d. Mithra 101. [2] Rgv. X, 16. [3] Rgv. X, 16, 6. [4] Rgv. 60. Vgl. hierzu Burnouf: a. a. O. 176ff. [5] 3. Mos. 24, 5—9.

sche Vorbild für das christliche Abendmahl und die Zwölfzahl der Apostel. Aber auch abgesehen vom Tempeldienste, scheint die religiöse Sitte eines sakramentalen Mahles von den alten Israeliten ausgeübt zu sein. Darauf deutet es hin, wenn 1. Mose 14, 18ff. Melchisedek, der Friedensfürst („König von Salem"), der „Priester Gottes des Höchsten", dem Abraham ein Mahl von Brot und Wein bereitet und ihm hierbei den Segen des höchsten Gottes erteilt. Denn Melchisedek, der „König der Gerechtigkeit", wie er im Briefe an die Hebräer genannt wird, ist in eben diesem Briefe deutlich als ein alter Gott gekennzeichnet: „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlecht und hat weder Anfang der Tage noch Ende des Lebens; er ist aber verglichen dem Sohne Gottes und bleibet Priester in Ewigkeit."[1] So berichtet auch der Prophet Jeremia von nächtlichen Brand- und Trankopfern, die der Himmelskönigin, d. h. dem Monde, und anderen Göttern dargebracht wurden,[2] und Jesaia eifert gegen diejenigen, die dem Gott einen Trunk richten und dem Meni Trankopfer darbringen.[3] Nun ist Meni kein anderer als der kleinasiatische Mondgott Mēn, als solcher identisch mit der Selene-Mēne, der Mondgöttin in den orphischen Hymnen, und daher, wie sie, ein doppelgeschlechtiges Wesen, sowohl Himmelskönigin, wie Himmelskönig. Hiernach scheint also das Trankopfer von den gesamten Völkerschaften Vorderasiens zu Ehren des Mondes gefeiert zu sein. Als Mondgott (Deus Lunus) und Verwandter Menis, in dessen Kultus gleichfalls ein sakramentales Mahl die Hauptrolle spielte, erscheint aber auch Agni in den Veden, unter dem Namen Manu, Manus oder Soma, so daß wir vermutlich auch in Kleinasien den Feuerkultus als die Grundlage des sakramentalen Mahles anzusehen haben.[4]

Daß ein solcher Gott, wie der vorderasiatische Mond- und Feuergott und der indische Agni, der in der engsten Beziehung zum Heilzauber stand, denjenigen Sekten vor allem sympathisch sein mußte, die den Gedanken der

[1] a. a. O. 7, 3. [2] a. a. O. 19, 13; 32, 29; 44, 17, 18, 25. [3] a. a. O. 65, 11. [4] Robertson: a. a. O. 164—170.

physischen und seelischen Erkrankung der gegenwärtigen Menschheit pflegten, ihren Kultgott besonders als „Arzt" verehrten, und deren Anhänger, wie die Therapeuten und Essener, selbst die Heilkunst im Sinne übernatürlicher Wunderwirkungen ausübten, bedarf keiner Auseinandersetzung. Da die genannten Sekten auch sonst indischen Einfluß erkennen lassen, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß hinter der Gestalt ihres Heilgottes Jesus, des „Gesalbten" (Messias, Christus), sich der vedische „Gesalbte" Agni verbarg, dessen Namen sie jedoch geheim hielten, und daß die geheimen Überlieferungen, deren sie sich rühmten, und in deren Lichte sie das Alte Testament zu deuten suchten, sich auf den vedischen Feuerkult bezogen. Nach Josephus sollen die Essener jeden Morgen bei Tagesanbruch, zur Sonne gewandt, einige altertümliche Gebete gesprochen haben, „wie flehend, daß sie aufgehen möge."[1] Und auch im „Buch der Weisheit" wird empfohlen, beim Anbruch des Tages zur aufgehenden Sonne zu beten.[2] Ein Analogiezauber, um den Aufgang des Tagesgestirns herbeizuführen, liegt aber offenbar auch dem vedischen Agnikultes und der Entzündung des heiligen Feuers an jedem Morgen zugrunde. In einer Zeit des religiösen Synkretismus, wo alle Götter aller Völker und Zeiten mit Eifer hervorgesucht und miteinander verschmolzen wurden, in einer abergläubischen Zeit, wo die Menschen sich gar nicht genug tun konnten in der Verehrung auswärtiger Götter, wo die Fremdartigkeit und das hohe Alter eines Gottes geradezu als eine Bürgschaft seiner Macht erschienen, konnte ja auch Agni, der hervorragendste Gott des vedischen Pantheons, den nach einem würdigen Gegenstande ihrer religiösen Betätigung suchenden Menschen nicht verborgen bleiben, mochte man diesen nun direkt aus dem zu Alexandria betriebenen Studium des Rigveda oder mittelbar durch indische und persische Einflüsse kennen lernen. Und daß in die Verehrung Jesu von Anfang an auch der Gedanke an die Sonne mit hineinspielte, beweist schon der Umstand, daß die Christen aus dem heidnischen Kultus die Feier des Sonn-

[1] Jüd. Krieg II 8, 5ff. [2] Kap. 16, 28.

tags übernahmen. Schon die Therapeuten feierten den fünfzigsten Tag, als den je siebenten Sonntag. Der erste Tag der Woche aber pflegte in ganz Vorderasien als „Tag des Herrn“ begangen zu werden, und der „Herr“ hierbei war der Sonnengott, der syrische Adonis, dessen Name eben der „Herr“ bedeutet und die Veranlassung dazu gegeben hat, daß auch Jesus von seinen Anhängern als der „Herr“ bezeichnet wurde.[1] Bekanntlich ist auch das Weihnachtsfest vom Christentum den heidnischen Religionen des Orients entlehnt worden. In ganz Vorderasien, besonders auch in den Mithramysterien, feierte man den 25. Dezember als den Tag der Geburt des Licht- und Sonnengottes. Der 25. Dezember aber galt auch im alten Indien als der Geburtstag Agnis.

7. DIE SYMBOLIK DES MESSIAS: DAS LAMM UND DAS KREUZ

Von einer ganzen Anzahl neutestamentlicher Redewendungen und Bilder wissen wir, daß sie dem gemeinsamen Sprachschatze der orientalischen Geheimsekten entstammen und vor allem im Mandaismus und der Mithrareligion ihre Quellen haben. So das „Wasser“ oder „Brot des Lebens“, der „zweite Tod“, „das Licht des Lebens“, der „Weinstock“, der „gute Hirte“ usw., lauter Ausdrücke, die zum Teil auch der Rigveda kennt, und die dem Vorstellungskreise des Feuer-, Lebens- und Hirtengottes Agni angehören, von dem es gleichfalls, wie von Jesus, heißt, daß er kein Stück der ihm zur Obhut anvertrauten Herde verliere.[2] Denn Pushan, an den der bezügliche Hymnus gerichtet ist, ist nur eine Form des Agni. Aber auch in der Symbolik stimmt das Urchristentum in so auffälliger Weise mit der indischen Gedankenwelt überein, daß dies kaum auf einem Zufall beruhen kann. So weisen das Roß,[3] der Hase, der Widder und der Pfau, die in der Bildersprache der Katakomben eine so große Rolle spielen, entschieden auf vedischen Ursprung zurück, wo sie sämtlich zum Wesen Agnis

[1] Vgl. Gunkel: Zum religionsgesch. Verständn. 73ff. [2] Rgv. VI, 54.
[3] Vgl. die Hymnen an Dadhikra IV, 38—40.

in Beziehung stehen, und auch der Fisch scheint aus dem indischen Feuerkultus in die christliche Symbolik hineingelangt zu sein und ursprünglich den im Wolkenwasser, im Himmelsozean schwimmenden Agni zu repräsentieren.[1] In den Hymnen an Agni ist viel von der „Rauchfahne" des Gottes die Rede, und er selbst pflegt in Begleitung eines Widders dargestellt zu werden mit der Fahne (dem Fächer) in der Hand oder auch allein mit der Fahne, auf welcher sich das Bild eines Widders befindet. Ähnlich erscheint Christus in der Gestalt eines Widders oder Lammes mit der Kreuzesfahne.

Im fünften Kapitel der Offenbarung des Johannes, die als das Werk eines christlichen (?) Verfassers aus dem Ende des ersten oder dem Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr. angesehen zu werden pflegt, begegnet uns die Vision des mystischen Lammes. Während niemand sonst das Buch mit den sieben Siegeln zu öffnen vermag, das Gott in seiner Rechten hält, und in welchem das Schicksal der Welt aufgezeichnet zu sein scheint, gelingt dies allein dem Lamme. Mitten unter den vierundzwanzig Ältesten, die, mit weißen Kleidern angetan und Kronen auf den Häuptern, um den göttlichen Thron herumsitzen, und den vier Tieren, die ihn rings umgeben, steht das Lamm plötzlich und unvermittelt da, „wie geschlachtet, und hatte sieben Hörner und sieben Augen, welches sind die sieben Geister, gesandt in alle Lande. Und da es das Buch nahm, da fielen die vier Tiere und die vierundzwanzig Ältesten vor dem Lamme nieder, und hatten

[1] Vgl. Burnouf: a. a. O. 196. Die Beziehung des Feuergottes zum Wasser ist uralt. Bekanntlich sucht sich auch Loki in der Edda in Gestalt eines Lachses den Nachstellungen der Götter zu entziehen, und Hephästos hält sich nach seinem Sturze aus dem Himmel im Meer verborgen, bis Dionysos ihn von hier zurückführt. Bemerkenswert ist, daß übrigens auch der ägyptische Horus, der in vieler Hinsicht Christus entspricht, mit einem Fischschwanz, ein Kreuz in der Hand haltend, dargestellt wird, wie es denn ursprünglich auch er und nicht Jesus war, der in den gnostischen Spekulationen als „göttlicher Fisch" figurierte. Möglicherweise hängt dies Symbol im Christentum auch damit zusammen, daß der Tod Jesu einmal zu einer Zeit gefeiert wurde, wo die Sonne im Sternbild des Fisches stand. Vgl. Robertson: Pagan Christs 202f.

ein jeglicher Harfen und goldene Schalen voll Räucherwerk, welches sind die Gebete der Heiligen, und sangen ein neues Lied und sprachen: ,Du bist würdig, zu nehmen das Buch und aufzutun seine Siegel, denn du bist geschlachtet und hast uns Gott erkauft mit deinem Blut aus allerlei Geschlecht und Zungen und Volk und Heiden. Und hast uns unserm Gott zu Königen und Priestern gemacht, und wir werden Könige sein auf Erden'."[1]

Nach der gewöhnlichen Erklärung soll die Figur des Lammes auf Christus zu beziehen sein, der kurz vorher auch als „siegreicher Löwe vom Geschlechte Juda, die Wurzel Davids" bezeichnet worden ist. Aber Gunkel hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Gestalt des Lammes, um dessen „Inthronisation" es sich nach seiner Ansicht bei der ganzen Szene handelt, „dem historischen Jesus letztlich ganz fremd" sei.[2] Und Pfleiderer findet das apokalyptische Lamm auch mit dem Passahlamme nicht vergleichbar, sondern meint, daß es eine „ursprünglich mythologische Gestalt" vorstelle. Nun pflegt, wie gesagt, in Indien Agni unter der Gestalt des Lammes oder vielmehr Widders versinnbildlicht zu werden, wie denn auch ein Widder bei der großen Neujahrsfeier, dem Agnistoma, geopfert wurde. Pfleiderer aber bemerkt sehr richtig, daß das Lamm mit den sieben Hörnern einem Widder entschieden ähnlicher sähe als einem Lamme, indem er zugleich darauf aufmerksam macht, wie das nur in der Apokalypse gebrauchte Wort arnéon für Lamm mit arneiós verwandt sei, was bei Homer soviel wie „Widder" bedeutet, sowie auch, daß das arnéon im 13. Kapitel der Apokalypse (11) dem Widder bei Daniel 8, 2f. entspricht. Auch wurde bei den Persern das Sternbild des Widders mit einem Worte benannt, das ebensowohl auch „Lamm" bedeuten konnte. So scheint denn auch das apokalyptische Lamm nur ein Symbol des Agni (Mithra) zu sein und die „Inthronisation" des Lammes auf das Selbstopfer Agnis inmitten der Götter, Priester und Opfertiere und die hiermit gegebene Erhöhung des Gottes hinzudeuten. Pfleiderer erinnert bei der Vorstellung des geschlach-

[1] a. a. O. 5, 6ff. [2] a. a. O. 62.

teten Lammes an die mystischen Widder- und Stieropfer (Krio- und Taurobolien) der vorderasiatischen Sonnenkulte, insbesondere des Attis und des Mithra, wobei das Tier stehend geschlachtet und das reichlich herabströmende Opferblut als Mittel der Reinigung und Lebensgewinnung angesehen wurde. Er vermutet in dem Bilde des Löwen und des Widders einen Hinweis auf die Sonne, die im Frühling ihre Wanderung durch die Zeichen des Tierkreises im Sternbilde des Widders beginnt und im Hochsommer, beim Sternbild des Löwen angelangt, ihre größte Stärke hat.[1] Jedenfalls spielt das Lamm in der Apokalypse durchaus die Rolle des himmlischen Feuers, das Gottes Lichtwesen offenbart, seine Weisheit aufschließt und die Welt erleuchtet, wie es denn vom himmlischen Jerusalem heißt: „Und die Stadt bedarf keiner Sonne und keines Mondes, daß sie ihr scheinen, denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm.“[2]

Auch in der Kirche der ersten Jahrhunderte wurde, wie im Kultus der vorderasiatischen Sonnengötter, der Verwandten Agnis, zu Ostern ein Lamm feierlich am Altar geschlachtet und sein Blut in einem Kelche aufgefangen.[3] Dabei war die Gleichsetzung Christi mit dem Lichte und dem Lamme in der Frühzeit des Christentums eine sehr gewöhnliche. Besonders macht das Johannesevangelium von ihr den weitestgehenden Gebrauch. Genau wie im vedischen Agnikultus, werden hier das vorweltliche weltschöpferische Gotteswort, das Leben, das Licht und das Lamm mit Christus identifiziert, und dieser heißt ebensowohl das „Licht der Welt“, das gekommen ist, um die in der Welt herrschende Finsternis zu erleuchten, wie das „Lamm Gottes“, das der Welt Sünde trägt.[4] In der griechischen Kirche scheint diese Vorstellungsverbindung weniger Anklang gefunden zu haben. Wohl aber gelangte sie im Abendlande zu hoher Popularität, und es ist

---

[1] Urchristentum II, 297 ff. Vgl. Robertson: a. a. O. 132 f. [2] Kap. 21, 23. [3] Hatch: The influence of greek ideas and usages upon the Christian church. Hibbert lectures 1888, 300. [4] Joh. Kap. 1; 7, 12; 9, 5; 12, 36, 46.

sehr wahrscheinlich, daß hierbei die Klangverwandtschaft von agnus (Lamm) und Agni nicht einflußlos gewesen ist. Konnten doch die Lateiner glauben, im Sinnbild des Lammes zugleich den wahren Namen des „Gesalbten", des Christusakta zu besitzen, dessen Geheimhaltung bei dem allgemeinen Namenaberglauben der Zeit als ein wirksames Mittel angesehen wurde, um der in ihm enthaltenen Kräfte teilhaftig zu werden. In diesem Sinne wird man denn auch mit Recht behaupten können, daß „Agnus dei", das Lamm Gottes, wie Christus bezeichnet zu werden pflegt, ursprünglich „Agni deus" gewesen und als solcher in der Geheimsprache der ältesten christlichen Gemeinden verstanden sei, indem man Agnus als die lateinische Übersetzung von Agni auffaßte. Der Gedanke liegt nahe, daß auch der Beiname des „Agniferus", der dem Täufer in der lateinischen Kirche gegeben wurde, für die Eingeweihten ebensowohl den „Lammbringer", entsprechend dem ersten Kapitel des Johannesevangeliums, wie den „Bringer Agnis" bedeutete. Man erblickte in dem sog. „Vorläufer" Christi denjenigen, der mit der Gleichsetzung von Lamm und Licht den vedischen Feuerglauben zuerst in Palästina verkündigt habe.[1] Von der heiligen Agnes, die im Jahre 304 unter Diocletian den Märtyrertod erlitten haben soll, hat Burnouf es wahrscheinlich gemacht, daß sie ihren Namen von Agni hat. Sie erscheint stets in Begleitung eines Lammes (agnus), wird dargestellt mit Flammen unter den Füßen, angeblich in Erinnerung ihrer Todesart auf dem Scheiterhaufen, und es heißt von ihr, daß die Unreinen, indem sie Agnes in ihre Finsternis hätten eindringen lassen, sich eine Wohnstätte von Glanz und Licht bereitet hätten.[2]

Während der ersten Jahrhunderte n. Chr. gehörte das Lamm in Verbindung mit dem Lichte zu den beliebtesten Bildern der Kirchensprache und Symbolik. Vor allem boten die Lampen eine naheliegende Gelegenheit, Christus als Licht zu versinnbildlichen und sich hierbei der Vorstellung des Lammes zu bedienen. Eines der bekanntesten Beispiele dieser Art bietet die von Martigny beschriebene Lampe in Lasteyries

[1] Burnouf: a. a. O. 186f. [2] Burnouf: a. a. O. 190.

„Mémoire des antiquités de la France.“[1] Sie hat die Gestalt eines Lammes. Auf der Brust und dem Kopf des Tieres befindet sich ein Kreuz und darüber eine Taube, das Symbol des schöpferischen Geistes, wobei daran zu erinnern ist, daß nach vedischer Vorstellung das Feuer auch durch einen Vogel, den Sperber (Cyana), auf die Erde gebracht sein soll und das evangelische Symbol des Geistes, nämlich die Taube, in ganz Vorderasien als der Vogel der Erd- und Fruchtbarkeitsgöttin, der „Mutter“ des Erlösergottes, angesehen wurde. Aber auch sonst findet sich das Motiv des Lammes mit dem Kreuze in der altchristlichen Kunst überaus häufig, auf Glasschalen, Sarkophagen und Gebrauchsgegenständen aller Art. Und zwar befindet sich hierbei das Kreuz bald auf dem Haupte oder der Schulter, bald zur Seite des Lammes oder auch wohl hinter diesem, während der Nimbus in Gestalt einer Sonnenscheibe sein Haupt umgibt und auf die Lichtnatur des Lammes hinweist. Auch der Nimbus aber ist ein altes indisches Symbol und kennzeichnet damit auch seinerseits diese ganze Vorstellung als eine aus dem indischen Anschauungskreise eingeführte. Später findet sich alsdann das Lamm auch auf dem Kreuze selbst, und zwar im Schnittpunkte der beiden Arme, umgeben von der Sonnenscheibe. Man wird hierin einen Hinweis auf den Kreuzestod Jesu erblicken und das Kreuz als das Marterholz verstehen wollen. Aber ist es wirklich ausgemacht, daß das Kreuz in der christlichen Gedankenwelt von Anfang an diese Bedeutung des Instrumentes besessen hat, vermittelst dessen Jesus hingerichtet wurde?

Der über das Christentum herrschenden allgemeinen Meinung muß die Frage geradezu absurd erscheinen. Es gilt in der gesamten Christenheit als eine ausgemachte Sache, daß Jesus „am Kreuze gestorben“ sei und dieses etwa die Form gehabt habe, wie es gewöhnlich von den Künstlern dargestellt wird, nämlich eines sog. lateinischen Kreuzes, bei welchem der horizontale Querbalken kürzer als der vertikale Längs-

[1] Abgebildet bei F. X. Kraus in seiner Geschichte d. christl. Kunst I, 105.

balken ist. Indessen worauf stützt sich diese Meinung? Die Evangelisten selbst geben uns hierüber keine Auskunft. Die Hebräer bezeichneten das Instrument, dessen sie sich bei Hinrichtungen bedienten, mit dem Ausdruck „Holz" oder „Baum". Unter dieser Bezeichnung kommt es vielfach auch in der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes vor, wo das Marterholz durch xýlon wiedergegeben wird; und der gleiche Ausdruck findet sich auch in den Evangelien. Für gewöhnlich jedoch pflegt hier das Marterholz als staurós, d. h. Pfahl, bezeichnet zu werden, so zwar, daß staurós und xýlon als völlig gleichbedeutend gelten. Die lateinische Übersetzung jener beiden Worte ist crux. Darunter verstanden die Römer jedes Werkzeug der Hinrichtung eines Menschen überhaupt, ohne daß indessen hierbei in der Regel an etwas anderes als einen Pfahl oder Galgen (patibulum, stipes) zu denken wäre, an welchen, wie Livius bezeugt, der Delinquent mit Ketten oder Stricken gebunden und so dem Tode überliefert wurde.[1] Daß die Hinrichtungsart in Palästina sich hiervon irgendwie unterschieden habe, ist durch nichts bewiesen. Der Verurteilte pflegte auch bei den Juden an einem einfachen Pfahle oder Baume aufgehängt und einem langsamen Tode durch die Hitze, den Hunger und den Durst sowie die natürliche Spannung seiner Muskeln ausgesetzt zu werden. „Ans Kreuz schlagen" (stauroūn, affligere cruci) hieß demnach im Morgen- wie im Abendlande auch keineswegs „kreuzigen" in unserm Sinne, sondern zunächst nur einfach „quälen" oder „martern" und sodann „an einem Pfahle oder Galgen aufhängen", wobei das Durchbohren der Hände und Füße mit Nägeln wenigstens in der Zeit, in welcher die Hinrichtung Jesu stattgefunden haben soll, etwas durchaus Ungewöhnliches gewesen zu sein scheint, wenn es überhaupt angewendet wurde. Bedeuten doch auch die Ausdrücke prospassaleúein und prosēloūn für gewöhnlich auch nur soviel wie „befestigen", „an einem Nagel aufhängen", keineswegs aber „annageln" im eigentlichen Sinne.[2]

[1] Hist. Rom. I, 26. [2] Vgl. Zöckler: Das Kreuz Christi, 1875, 62ff. Hochart: Études d'histoire religieuse, 1890, Kap. X: La crucifix.

Es besteht nun nicht die geringste Veranlassung, anzunehmen, daß bei der Hinrichtung Jesu von diesem Verfahren eine Ausnahme gemacht worden sei. Die einzige Stelle in den Evangelien, in welcher von „Nägelmalen" Jesu die Rede ist, Joh. 20, 25, gehört, wie das ganze Evangelium, einer verhältnismäßig späten Zeit an und stellt sich, wie so vieles bei Johannes, als eine bloße Verstärkung und Übertreibung der ursprünglichen Erzählung dar. Lukas 24, 39 nämlich, worauf sich Johannes gründet, spricht keineswegs von Nägelmalen, sondern nur einfach von den Wundmalen, die der Hingerichtete infolge der Befestigung an den Pfahl natürlicherweise erhalten haben mußte. Demnach war denn auch die Auffassung, Jesus sei ans Kreuz „genagelt" gewesen, in der älteren Christenheit keineswegs die herrschende. Ambrosius z. B. spricht nur von den „Stricken" des „Kreuzes" und den „Bändern der Passion" (usque ad crucis laqueos ac retia passionis"[1], wußte folglich nichts von Nägeln, die hierbei verwendet worden seien. Erwägt man, daß die „Kreuzigung" Jesu der Aufhängung des Attis, Osiris usw. entspricht und die Vorstellung der gehenkten Götter Vorderasiens die christliche Anschauungsweise hervorgerufen und bestimmt hat, erinnert man sich, daß auch Haman, das Vorbild Jesu beim Purimfest, an einem Galgen aufgehängt wurde,[2] so wird es doppelt unwahrscheinlich, daß unsere gegenwärtige Auffassung jenes Vorganges den Anschauungen der früheren Christen entspricht. Denn wenn wir auch keine unmittelbare Darstellung der Aufhängung jener Götter haben, so haben wir doch Abbildungen von der Hinrichtung des Marsyas durch Apollo, wonach der Gott seinen Nebenbuhler mit Stricken an den zusammengebundenen Händen an einem Baum emporziehen läßt.[3] Marsyas aber, der Erfinder des Flötenspiels, der Freund und Begleiter der Kybele auf der Suche nach dem entschwundenen Attis, ist kein anderer als dieser selbst oder doch jedenfalls eine dem

[1] Aringhi: Roma subterranea VI, Kap. 33 De cervo. [2] Esther Kap. 5, 14; 7, 10. [3] Vgl. auch das 1883 bei Marino im Albanergebirge gefundene Bildwerk des an einem Baumstumpf hängenden Marsyas in der Altertumssammlung zu Karlsruhe.

Attis sehr nahe verwandte Persönlichkeit.[1] Der Schluß liegt nahe, daß auch Attis oder der ihn im Kultus vertretende Mensch in derselben Weise an einem Pfahle oder Baumstamm aufgehängt und so getötet worden sei. Dann wird man sich aber auch die Todesart des jüdischen Messias ursprünglich nicht anders vorgestellt haben. Nur in diesem Falle konnten auch die ältesten Apologeten des Christentums, z. B. Tertullian,[2] das „Kreuz" Jesu mit dem „Einhorn" des 22. Psalms vergleichen.[3] Denn dieser Vergleich erscheint nur dann berechtigt, wenn man das „Horn" des Einhorns auf den Nagel oder herausstehenden Balken bezieht, an welchem der Verurteilte aufgehängt war. Und hiermit stimmt zusammen, daß die Heiden den neuen Gott spöttischerweise den „Gehenkten" nannten.

Wie ist denn nun aber die Anschauung zustande gekommen, daß Jesus nicht an einem einfachen Galgen, sondern vielmehr an einem Holze gestorben sei, welches die bekannte Form des Kreuzes hatte? Sie entstand aus einem Mißverständnis, aus der Gleichsetzung und Verschmelzung zweier Vorstellungen, die ursprünglich ganz verschieden waren, aber durch dasselbe Wort Holz, Baum, xýlon, lignum, arbor bezeichnet wurden. Dieses Wort bedeutete, wie gesagt, auf der einen Seite zwar den Pfahl oder Galgen (staurós, crux), an welchem die Verbrecher hingerichtet wurden. Aber dasselbe Wort fand, dem hebräischen Texte des Alten Testaments entsprechend, auch Anwendung auf das „Holz", den „Baum des Lebens", der im Paradiese gestanden haben, nach der Offenbarung des Johannes im neuen Paradiese der Zukunft den Heiligen als Speise dienen sollte,[4] und den die Christen als das „Siegel", die Bürgschaft ihres Heils in der Form des mystischen Kreuzes oder Thau verehrten.

In allen privaten religiösen Verbänden und Geheimkulten des späteren Altertums bedienten sich die Mitglieder eines gemeinsamen Erkennungs- oder Bundeszeichens, das sie bald in der Form von hölzernen, bronzenen oder silbernen

[1] Movers: a. a. O. 687. Frazer: Adonis, Attis, Osiris, 185f. [2] Adv. Jud. II. [3] S. o. 32. [4] Apok. Kap. 2, 7; 22, 2.

Amuletten um den Hals oder unter den Kleidern verborgen, bald in die Gewänder eingewebt oder als Tätowierung auf der Stirn, dem Hals, der Brust, den Händen usw. mit sich herumtrugen. Dieses Zeichen war das Kreuz und pflegte nach dem entsprechenden Buchstaben des alten phönizischen Alphabetes mit dem Namen „Thau“ bezeichnet zu werden. Eine derartige Verwendung des Kreuzes zu mystischen oder religiösen Zwecken reicht bis in die graue Vorzeit zurück. Seit alters her war das Kreuz im Kulte der ägyptischen Götter, insbesondere der Isis und des Horus, im Gebrauche, und ebenso findet es sich bei den Assyrern und Persern, indem es, wie die Abbildungen zeigen, teils als Abzeichen und Schmuck hervorragender Persönlichkeiten, der Priester und der Könige, teils aber auch als religiöses Attribut in den Händen der Götter und ihrer Verehrer diente. Nach einigen soll es das Zeichen gewesen sein, das Jahve die Israeliten mit Lammblut an ihre Türen zu malen befahl, als er den Todesengel aussandte, um die Erstgeburt ihrer ägyptischen Unterdrücker umzubringen, und spielt eine ähnliche Rolle bei Jesaia[1] und Ezechiel,[2] als es sich darum handelt, die frommen Israeliten von der Menge der übrigen Menschen, die Jahve zu vernichten denkt, zu unterscheiden. Als die Israeliten von den Amalekitern in der Schlacht bedrängt wurden, soll Moses seine Arme unter der Beihilfe von Aaron und Hur in der Gestalt jenes magischen Zeichens ausgebreitet und hierdurch seinem Volke den Sieg über seine Feinde ermöglicht haben.[3] Aber auch bei den übrigen Völkern des Altertums, den Griechen, Thrakern, bei den gallischen Druiden usw., fand das Thau eine ähnliche Verwendung zu kultischen und mystischen Zwecken. Man erblickt es als Attribut auf den Bildern der verschiedensten Gottheiten und Heroen, des Apollo, des Dionysos, der Demeter, der Diana (der phönizischen Astarte), und begegnet ihm auf zahllosen griechischen, römischen, ägyptischen, phönizischen Münzen, auf Vasen, Bildern, Schmuckgegenständen usw. In Alexandria fanden es die Christen bei der Zerstörung des Serapistempels

[1] 66, 19. [2] 9, 3 u. 4. [3] Exod. 17, 10ff.

im Jahre 391 in die Steine eingemeißelt. In Rom trugen es die Vestalinnen an einem Bande um den Hals. Ja, es diente sogar als Schmuck auf den Waffenstücken der römischen Legionen, auf den Standarten der Reiterei, lang bevor Konstantin durch seine bekannte „Vision“ dazu veranlaßt sein soll, es ausdrücklich in der Form des sog. „Monogrammes Christi“ als militärisches Zeichen in das Heer einzuführen.[1]

Daß es sich hierbei um ein Sonnensymbol handelt, ist überall dort leicht zu erkennen, wo das einfache gleicharmige Kreuz durch ein schräges Kreuz verdoppelt erscheint, das mit ihm den gleichen Schnittpunkt hat ✳, oder wo es die Gestalt einer Senkrechten hat, die symmetrisch durch zwei andere sich kreuzende Linien durchschnitten wird *. Und tatsächlich findet sich dieses Symbol einer ihre Strahlen ausschießenden Sonne auf zahlreichen Münzen und Abbildungen, bei denen offensichtlich eine Beziehung zur Sonne ausgedrückt sein soll, wie auf den Münzen der ägyptischen Ptolemäer, der Stadtgöttin Rom, des Augustus und der flavischen Kaiser; hier scheint überall das Sonnenzeichen infolge der Verschmelzung des spätantiken Sonnenkultus mit dem Herrscherkultus in Aufnahme gekommen zu sein. Weit häufiger jedoch ist das einfache Thau, und zwar bald in gleichschenkliger Gestalt (griechisches Kreuz) +, bald mit einem nach unten hin verlängerten Stiel (lateinisches Kreuz) †, bald in aufrechter, bald in schräger Stellung (Andreaskreuz) ×, bald als griechischer Buchstabe Tau T, bald in der Form des sog. Venusspiegels ♀, an welchem der Ring offenbar auf die Sonne hindeutet, bald in derjenigen des Swastika oder Hakenkreuzes 卐, bald mit, bald ohne Henkel usw. Eine aus dem schrägen Kreuz und dem Henkelkreuz der Ägypter (sog. „Nilschlüssel“) gemischte Form ist das unter der Bezeichnung des „Monogrammes Christi“ bekannte Kreuz ☧.

[1] Genaueres bei Zöckler: a. a. O. 7 ff.; ferner Hochart: a. a. O. Kap. VIII Le symbole de la croix; G. de Mortillet: Le signe de la croix avant le christianisme, 1866; Mourant Brock: La croix payenne et chrétienne, 1881; Goblet d'Alviella: La migration des symboles, 1891.

Es soll nach der Legende zuerst von Konstantin auf Grund seiner „Vision“ angewendet worden sein, und kirchliche Schriftsteller, besonders auf katholischer Seite, suchen auch heute noch immer diese Ansicht allen Tatsachen zum Trotze aufrecht zu erhalten. Denn auch diese Form des Kreuzes ist offenbar vorchristlichen Ursprungs und hat ihr Urbild in dem altbaktrischen Labarumkreuze, wie es sich z. B. auf Münzen des baktrischen Königs Hippostratos (um 130 v. Chr.), der ägyptischen Ptolemäer, des Mithridates, auf attischen Tetradrachmen usw. findet.[1]

Es kann nach den sorgfältigen Untersuchungen, die besonders von französischen Gelehrten über den Gegenstand angestellt sind, gar kein Zweifel sein, daß wir in diesem sog. „Siegel“ der Götter und religiösen Persönlichkeiten ein Symbol der schöpferischen Naturkraft, der Auferstehung und des neuen Lebens, ein Pfand des göttlichen Schutzes im Diesseits und der ewigen Glückseligkeit im Jenseits vor uns haben. Daher auch seine Verwendung in den Mysterien und privaten Kultvereinen, in denen ja gerade dieser Gedanke der Wiedergeburt und Auferstehung in Gemeinschaft mit dem Vereinsheros oder Bundesgotte im Mittelpunkte des Glaubens stand. Man versteht die peinliche Empfindung der Christen darüber, daß das von ihnen verwendete Bundeszeichen und die ihnen eigentümlichen Sakramente überall in den Geheimkulten des Altertumes im Gebrauche waren. Sie wußten sich dies nur als ein Werk tückischer Dämonen und eine böswillige Nachahmung der christlichen Gebräuche von seiten der Heiden zu erklären.[2] In Wahrheit ist das Symbol des Kreuzes viel älter als das Christentum, und zwar waren es vorzugsweise Gottheiten des Naturlebens mit seinem Wechsel von Geburt, Blüte und Untergang, Vertreter der natürlichen Fruchtbarkeit und Schöpferkraft, dem Tode unterworfene und siegreich über ihn triumphierende Licht- und Sonnengötter, mit deren Kultus das Kreuzeszeichen sich verbunden findet. Nur als solche, als gestorbene und wiederauferstehende Götter, waren sie Seelengottheiten und darum Gottheiten der

[1] Zöckler: a. a. O. 21 ff. [2] Tertullian: Contra haereses 40.

Mysterien und frommen Bruderschaften. Der Begriff der Seele aber findet sich überall in der Naturreligion zur Lebenswärme, zum Feuer in Beziehung gedacht, wie denn auch die Sonne nur wegen ihrer Feuernatur als das höchste Göttliche und gleichsam als die sichtbar erscheinende Weltseele verehrt wurde. Sollte nicht hiernach auch das Symbol des Lebens, das in seinen verwickelteren Formen sich deutlich auf die Sonne bezieht, in seiner einfachsten und ursprünglichen Gestalt auf das Feuer, dieses „Urphänomen" alles religiösen Kultus, hinweisen?

Darüber kann man ja natürlich verschiedener Ansicht sein, was die einzelnen Formen des Kreuzes bedeuten. So soll z. B. das Swastika nach Burnouf, Schliemann und anderen die „Feuerwiege", d. h. die Holzunterlage darstellen, aus welcher im Schnittpunkte der beiden Arme das Feuer in ältester Zeit vermittelst eines Bohrstabes hervorgequirlt wurde,[1] wohingegen es nach der gegenwärtig verbreitetsten Ansicht nur einfach die drehende Bewegung beim Feueranmachen symbolisiert und hierauf auch seine Verwendung als Symbol des Sonnenlaufes beruht.[2] Hochart hält das Kreuz in Gestalt des griechischen Tau für den Bohrstab (pramantha) der vedischen Priester.[3] Vielleicht jedoch ist diese Form nur einfach auf Grund des Gleichklangs des griechischen und phönizischen Buchstabens entstanden, indem die Griechen den gleichlautenden fremden Buchstaben mit ihrem eigenen Tau vertauscht haben. Daß aber überhaupt das Kreuz zum Feuerkultus in Beziehung steht und die beiden Teile dieses Zeichens einen Hinweis auf die Hölzer (aranî) enthalten, deren man sich in der Urzeit zum Zwecke des Feueranmachens bediente, ist durch die Untersuchungen über den Gegenstand außer Zweifel gestellt worden und wird u. a. durch die Verwendung dieses Symbols im Kultus der Vestalinnen, der römischen Feuerpriesterinnen, bestätigt. So erklärt sich die weite Verbreitung des Kreuzsymbols, das nicht bloß bei den

[1] Burnouf: a. a. O. 240. [2] Goblet d'Alviella: a. a. O. 61 ff. Vgl. auch Ludw. Müller: Det saakaldte Hagekors Anvendelse og Betydning i Oldtiden 1877. [3] a. a. O. 296.

Völkern des Altertums und in Europa, sondern ebenso auch in Asien bei Indern und Chinesen seit alters her im Gebrauche ist und das auch in Amerika, bei Mexikanern und Inkas, lange vor der europäischen Einwanderung im Kultus eine Rolle spielte. Zugleich erklärt sich so die nähere Verbindung jenes Symbols mit dem Priesteramte und der Königswürde, die selbst mit jenem Amte vielfach verbunden war, sowie der nähere Zusammenhang des Kreuzeszeichens mit den Fruchtbarkeits-, Vegetations- und Jahreszeitengöttern. Denn alle diese waren, als Vertreter der Lebenswärme und des warmen Seelenhauches, in ihrem tiefsten Wesen Feuergötter, Hypostasen, nähere Ausgestaltungen und Verwandte jener einen Gottheit, deren uns bekannte älteste Form wir in dem vedischen Agni vor uns haben, und in deren Dienste die Priesterschaft aller Völker und Zeiten zu ihrer überragenden Macht erstarkte. Julius Firmicus Maternus war also durchaus im Rechte, wenn er Mithra, dessen Verehrer das Kreuzeszeichen auf ihrer Stirne trugen und das Kreuz, in die heiligen Brötchen eingeschnitten, vor Augen hatten, die sie bei ihren Bundesmahlen zu genießen pflegten, für einen alten Feuergott erklärte.[1] Ist so das Kreuz das Symbol des Feuers und damit zugleich des Mittlergottes, der zwischen Himmel und Erde die Verbindung herstellt, so dürfte hierin auch der Grund dafür zu suchen sein, weshalb Plato im „Timaeus“ die Weltseele in Gestalt eines Chi, d. h. eines schrägen Kreuzes, zwischen Himmel und Erde ausgespannt sein läßt.[2] Da ist es denn freilich kein Wunder, wenn die Christen der ersten Jahrhunderte die Lehre Platos von der Mittlerschaft der „zweinaturigen“ Weltseele, die nach jenem Philosophen aus idealem und sinnlichem Stoffe gemischt sein soll, für eine Eingebung des Teufels ansahen und ein Justinus sich zu der Behauptung verstieg, Plato habe jene Ansicht, ebenso wie diejenige der künftigen Weltverbrennung, von — Moses entlehnt.[3]

Bereits im Alten Testamente, wo es als Erkennungs- und Unterscheidungsmerkmal der frommen Israeliten von den

[1] De errore profanae religionis I, 5. [2] a. a. O. § 48. [3] Apolog. I, Kap. 60.

Heiden sowie als magisches Zeichen dient, begegnet uns, wie oben dargelegt wurde, das Kreuz. In der gleichen Bedeutung treffen wir es aber auch im Neuen Testamente wieder. In der Offenbarung des Johannes erscheint es als das „Siegel (sphragís) des lebendigen Gottes"; dadurch werden auch hier die Auserwählten Israels von den übrigen Menschen unterschieden, die dem Gerichte verfallen sind. Und zugleich heißt es von ihm, daß es auf den Stirnen der Bewohner des wahren Jerusalem prangen werde.[1] Im Galater- und Epheserbrief wird von den Christusgläubigen gesagt, daß sie durch das mystische Zeichen auf ihren Stirnen, Händen oder Füßen vor Gott „versiegelt" werden und dient das Zeichen ihnen als ein Pfand der Erlösung.[2] In der Form des griechischen Tau erscheint das Kreuz während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung besonders bei den Christen in Ägypten und soll nach manchen ein Symbol des Adonis oder Thammuz gewesen sein.[3] Da nun, wie wir gesehen haben, die Ausdrücke xýlon und staurós, lignum und crux doppelsinnig waren und sowohl das „Siegel" des religiösen Heils wie das Marterholz bedeuteten, so kam es, daß die beiden verschiedenen Bedeutungen im Bewußtsein der Gläubigen unwillkürlich in eins zusammenflossen. Dies war aber um so leichter möglich, als der biblische Bericht dem „Baume des Lebens" im Paradiese einen „Baum des Todes", den verhängnisvollen „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen", an die Seite stellte, der Adams Tod und damit den Tod der gesamten Menschheit verschuldet haben sollte, und als dieser den Vergleich mit dem Todesholze Jesu nur zu nahe legte. Begegnet uns eine eigentümliche Form des Kreuzes doch auch in dem alten assyrischen oder babylonischen sog. „mystischen Wunderbaume", der gleichfalls ein Symbol des Lebens war, bei den Persern eine Hindeutung auf den heiligen Haomabaum enthalten zu haben scheint und auch hier, ebenso wie in Indien, wo er auf den Bodhibaum bezogen wurde, unter welchem Sakhyamuni sich durch andächtige

[1] 3, 12; 7, 3ff.; 9, 4; 14, 1; 20, 4; 22, 4. [2] Gal. 6, 17; Ephes. 1, 13f.
[3] Mourant Brock: a. a. O. 177ff.; 187ff.

Versenkung zur Würde eines Buddha erhob, in der stilisierten Gestalt eines mehrarmigen Kreuzes dargestellt wurde.[1]

Ein und dasselbe Wort (xýlon, crux) bezeichnete also sowohl das Todesholz wie das Pfand des Lebens. Christus selbst erschien als der rechte „Baum des Lebens", als das Urbild jenes Wunderbaumes, dessen Anblick die ersten Menschen im Paradiese belebt hatte, der in der zukünftigen Welt die Speise der Seligen werden sollte und der symbolisch durch das mystische Kreuz vertreten wurde — wie nahe lag es da nicht, auch die mit jenen Ausdrücken verknüpften Vorstellungen zu vereinerleien, das „Siegel" Christi (to semēion tou staurou, signum crucis) als Richtkreuz aufzufassen und umgekehrt und dem „Holz", an welchem Jesus gestorben sein sollte, die Gestalt des mystischen Zeichens, des Tau oder Kreuzes zuzuschreiben? Schon die Heiden betrachteten den Pfahl, an welchem ihre Götter aufgehängt wurden, sowohl als Vertreter des betreffenden Gottes selbst wie als Symbol des Lebens und der Fruchtbarkeit, so z. B. den mit vier Querhölzern versehenen (einer Telegraphenstange ähnlichen) Pfahl, der unter dem Namen des Tatu, Tat, Dad oder Ded beim Osirisfeste in Ägypten aufgepflanzt zu werden pflegte, und auf dem nicht selten ein rohes Bild des Gottes gemalt war; so ferner auch den Fichtenstamm des Attis, bei welchem der Gedanke mitspielte, daß der in den Zapfen enthaltene Same der Steinfichte seit alters her den Menschen als Nahrung diente und der in ihnen befindliche Saft zu einem berauschenden Getränke (Soma!) verarbeitet wurde.[2] Wir erinnern uns hierbei an die germanische Sitte der Aufpflanzung des Maibaums, der ebensowohl ein Symbol des Frühlingsgottes wie auch des durch ihn bedingten Lebens darstellte. So galt auch den Christen das Kreuz ursprünglich nicht etwa als die Form des Marterholzes, an welchem ihr Gott gestorben sein sollte, sondern als der „Baum des Lebens", als Symbol der Wiedergeburt und Erlösung. Da aber das Wort für das mystische Zeichen mit dem Ausdruck für das Richtholz identisch war, so führte dieser Doppelsinn dazu, auch

[1] Zöckler: a. a. O. 14f. [2] Frazer: Adonis, Attis, Osiris, 174ff.; 276ff.

das Todesholz Jesu als Symbol des Lebens und der Erlösung aufzufassen, die Vorstellung des Marterholzes mit derjenigen des Kreuzes zu verschmelzen und dementsprechend dem ersteren in der Phantasie die Gestalt des letzteren zu leihen. Die Heiden warfen den Christen vor, daß sie das „Holz" verehrten, sei es, weil ihr Gott am Holze gestorben sei, sei es wegen seines Berufes als Zimmermannes. Die Christen konnten auf derartige Einwendungen mit Recht erwidern, daß sie unter dem „Holze" etwas ganz anderes verständen, als was ihre heidnischen Gegner meinten, und daß kein Grund sei, ihnen ihre Verehrung der Form des Kreuzes (des mystischen Zeichens) vorzuwerfen, da dieses ja ganz allgemein in den heidnischen Kulten im Gebrauche war.[1]

Mit dieser Auffassung stimmt es überein, daß die frühesten Darstellungen Christi in Verbindung mit dem Kreuze nicht den leidenden und gekreuzigten, sondern den wundertätigen, über Krankheit und Tod triumphierenden Heiland zu ihrem Gegenstande hatten, den jugendlichen Gott mit der Gesetzesrolle, dem Evangelium in der Hand, das Lamm zu seinen Füßen, das Kreuz auf dem Haupte oder in der Rechten, sowie man auch die heidnischen Götter, einen Jupiter, oder gekrönte Häupter mit dem Kreuzesszepter abzubilden pflegte. Oder man setzte auch wohl Jesu Haupt vor das Kreuz und dieses in die Sonnenscheibe, und zwar genau in den Schnittpunkt der Kreuzesarme, also an die Stelle, wo man sonst auch wohl das Lamm antrifft. Und selbst als die Kirche, vielleicht im richtigen Gefühle der Identität von agnus und

[1] Vgl. hierzu Hochart: a. a. O. 359 ff. Es ist trotz aller Bemühungen auch einem Zöckler nicht gelungen, die Annagelung Jesu an ein Richtholz zu beweisen, das die Form eines vierarmigen Kreuzes hatte. Die Behauptung, daß diese Gestalt des Richtholzes von den Römern den Karthagern entlehnt und in der letzten vorchristlichen Zeit die allgemein übliche gewesen sei, ist völlig aus der Luft gegriffen, und alle Stellen, die für diese traditionelle Auffassung vorgebracht zu werden pflegen, beweisen entweder nichts, wie die Berufung auf Lukas 24, 39, Joh. 20, 20 u. 25, oder sie beziehen sich auf das Symbol, nicht auf das Richtholz des Kreuzes und können daher auch der üblichen Auffassungsweise nicht als Stütze dienen (Zöckler: a. a. O., insb. 78; 431 ff.).

Agni, und um die hierin enthaltene Vorstellungsverbindung auszuschalten, im Jahre 692 durch die zu Konstantinopel abgehaltene Synode Quinisextum die Lammesbilder verbot und die Darstellung der menschlichen Gestalt des Heilands forderte, selbst da gab man trotzdem noch nicht den „Gekreuzigten" im heutigen Sinne des Wortes wieder, sondern bildete Christus in Gestalt eines Betenden mit ausgestreckten Armen vor dem Kreuze stehend ab, ließ ihn aus dem Grabe emporsteigen oder auf dem Evangelium am Fuße des Kreuzes stehen, woraus dann später der Untersatz für die Füße auf den Abbildungen des Gekreuzigten geworden ist, und stellte ihn mit offenen Augen dar, das Haupt von der Sonnenscheibe umgeben — ein Beweis, daß das Kreuz auch jetzt noch immer nicht die Bedeutung des Richtholzes, sondern des mystischen Zeichens hatte, in welchem sich für die Gläubigen das Wesen des Erlösergottes zusammenfaßte. Das Kreuz führt somit in allen diesen verschiedenen Darstellungen nur noch einmal, in symbolischer Form, vor Augen, was gleichzeitig in der Gestalt des am Kreuze stehenden Christus ausgedrückt ist, sowie bei den Festen des Osiris oder Attis der Gott zweimal, sowohl in seiner wahren Gestalt (als Bild oder Puppe) wie auch in der symbolischen Form des Tatu oder des Fichtenstammes dargestellt war. Und diese Art der Darstellung erhielt sich noch sehr lange, wenngleich schon seit dem fünften oder sechsten Jahrhundert von Kruzifixen die Rede ist und Christus der Legende gemäß auch wohl mit Nägelmalen abgebildet wurde, da crux, wie gesagt, ebensowohl das Marterholz wie auch das mystische Zeichen bedeutete und die Nägelmale nur dazu dienen sollten, den Triumph des Heilands über Schmerz und Tod zu versinnbildlichen. Als älteste Darstellung einer Kreuzigung im heutigen Sinne gilt eine von Kraus[1] erwähnte und abgebildete Elfenbeinplatte im British Museum zu London, die dem fünften Jahrhundert entstammen soll. Die Datierung ist jedoch ebenso unsicher wie die andere, wonach die Miniatur aus der syrischen Evangelienhandschrift des Mönches Rabula aus dem

[1] Geschichte der christlichen Kunst, 174.

Kloster Zagba in Mesopotamien, die gleichfalls die Kreuzigung zum Gegenstande hat und die sich in der Bibliotheca Laurenziana zu Florenz befindet, in das Jahr 586 gesetzt wird. In jedem Falle pflegte man im allgemeinen noch bis ins elfte Jahrhundert hinein nicht sowohl den toten als vielmehr den lebenden Christus vor oder am Kreuze darzustellen; und so gilt denn auch als ganz sicheres Beispiel eines toten Crucifixus erst eine Buchmalerei der Bibl. Laur. aus der Zeit um 1060.[1]

Es ist nicht anders: die Vorstellung des am Kreuze hingerichteten Christus ist eine sehr späte. Die Verbindung Christi mit dem Kreuze war ursprünglich keine Wiedergabe seiner Todesart, sondern versinnbildlichte vielmehr, wie in den antiken Mysterien, gerade umgekehrt den Sieg des christlichen Kultgottes über den Tod, den Gedanken der Auferstehung und des Lebens. Hiernach kann aber offenbar auch die obenerwähnte Zusammenstellung des Kreuzes mit dem Lamme keinen anderen Gedanken zum Ausdruck gebracht haben. Das Kreuz ist auch hier ursprünglich nur das Symbol des Feuers und des Lebens, und das von der Sonnenscheibe umgebene Lamm erweist sich um so deutlicher als eine Gestalt des Agni (agnus), als es gerade auf dem Schnittpunkte der Kreuzesarme, also an der Stelle angebracht zu werden pflegte, aus welcher bei der Feuerentzündung vermittelst der beiden aranî der göttliche Funke zuerst hervorsprang.[2]

[1] Vgl. Detzel: Christl. Ikonographie, 1894, 392 ff. Hochart: a. a. O. 378 ff. [2] Übrigens läßt auch das sogen. Flabellum, der Fächer, den eine Dienerin auf frühchristlichen Abbildungen der Geburt Christi vor dem Kinde hält, den Zusammenhang des Christuskultus mit dem Agnikultus noch klar genug erkennen. Denn dieser Fächer, der beim Gottesdienste der abendländischen Kirche noch bis ins 14. Jahrhundert im Gebrauche war, kann offenbar nicht zur Vertreibung der Insekten oder zur Abkühlung dienen sollen, wie es gewöhnlich aufgefaßt wird, da dieses für die „winterliche" Geburt des Heilands ja offenbar widersinnig ist. Wohl aber weist er auf die Entfachung des göttlichen Funkens im alten indischen Feuerdienste hin und hat sich in diesem Sinne bis auf den heutigen Tag im griechischen und armenischen Ritus erhalten, wo der Fächer während der Messe auf dem Altare hin und her bewegt wird. Eine übersichtliche Zusammenstellung aller hierher gehörigen Tatsachen und Abbildungen findet sich bei A. Malvert in „Wissenschaft und Religion" 1904.

DER CHRISTLICHE JESUS

1. DER PAULINISCHE JESUS

Der Jesusglaube bestand schon lange bei zahlreichen mandäischen Sekten Vorderasiens, die sich voneinander vielfach unterschieden, ehe dieser Glaube in der Jesusreligion feste Gestalt gewann und seine Anhänger sich ihrer religiösen Eigenart und Sonderstellung gegenüber der offiziellen jüdischen Religion bewußt wurden. Das erste Zeugnis für ein solches Bewußtsein und zugleich der erste geniale Entwurf einer aus Jesus als Zentralbegriff entwickelten neuen Religion liegt in den Briefen des tarsischen Zeltwebers und Wanderapostels Paulus vor.

Von den dreizehn unter seinem Namen uns überlieferten Briefen ist der Hebräerbrief ganz sicher nicht von Paulus. Aber auch der zweite Thessalonicherbrief, der Brief an die Epheser sowie die sog. Pastoralbriefe (an Timotheus, Titus und Philemon) gelten der überwiegenden Mehrzahl der Theologen als untergeschoben, und ebenso unterliegt die Echtheit des Kolosser- und Philipperbriefes gewichtigen Bedenken. Um so entschiedener hält die moderne kritische Theologie bei den vier großen Lehrbriefen, dem Galaterbrief, den beiden Korintherbriefen und dem Römerbriefe, an der Autorschaft des Paulus fest und pflegt alle Zweifel diesen Briefen gegenüber als eine „schwere Verirrung" der historischen Hyperkritik abzuweisen.[1] Dem gegenüber ist die Echtheit auch dieser Briefe besonders von holländischen Theologen, einem Loman, Meybohm, Pierson, Matthes u. a., angefochten worden, und neuerdings haben auch der Berner Theologe R. Steck und B. W. Smith, Professor der Mathematik an der Tulane University zu New Orleans, denen sich auch der verstorbene Bremer Pastor Albert Kalthoff zugesellt hat, die Tradition mit bemerkenswerten Einwänden bekämpft und die Briefe des Paulus als das literarische Erzeugnis einer späteren Zeit, als das Werk einer ganzen Schule von Theologen zu erweisen

---

[1] W. Wrede: Paulus, Religionsgesch. Volksbücher f. d. christl. Gegenwart, 3.

unternommen, deren Verfasser entweder gleichzeitig oder nacheinander für die werdende Kirche geschrieben haben.

So viel ist jedenfalls sicher: ein zwingender Beweis dafür, daß Paulus wirklich der Verfasser der auf seinen Namen lautenden Briefe sei, kann nicht geliefert werden. Verdächtig muß es in dieser Beziehung immer bleiben, daß Lukas, der Begleiter des Paulus auf seinen Missionsreisen, sich über jede Art literarischer Betätigung des Apostels ausschweigt, und das, obschon er den größten Teil seiner Darstellung in der Apostelgeschichte der Wirksamkeit des Paulus gewidmet hat. Und auch der von Smith gelieferte Nachweis, daß die paulinischen Briefe während des ersten christlichen Jahrhunderts überhaupt noch nicht bekannt waren und insbesondere die Existenz des Römerbriefs nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts anderweitig bezeugt ist, muß gegen die Autorschaft des Paulus bedenklich stimmen und spricht dafür, daß jene Briefe nicht als primäre Quellen der paulinischen Lehre gelten können. Bekanntlich kannte das gesamte Altertum den Begriff des literarischen Eigentums in unserem Sinne überhaupt noch nicht. Zahlreiche Schriften liefen damals unter berühmten Namen um, deren Verfasser weder zeitlich noch gedanklich irgend etwas mit den Trägern jener Namen zu tun hatten. Wie viele Schriften waren nicht z. B. unter den Sektenmitgliedern des Altertums verbreitet, die auf den Namen des Orpheus, des Pythagoras, des Zoroaster usw. lauteten und dadurch ihrem Inhalte kanonische Geltung zu verschaffen suchten! Von den Schriften des Alten Testamentes hängen weder die Psalmen, noch die Sprüche, noch der sog. Prediger, noch das Buch der Weisheit mit den historischen Königen David und Salomo zusammen, deren Namen sie an der Spitze tragen, und der Prophet Daniel ist eine ebenso erfundene Persönlichkeit wie der Henoch und der Esra der unter ihren Namen gehenden Apokalypsen. Ja, auch die sog. fünf Bücher Mose sind das literarische Erzeugnis einer viel späteren Zeit als derjenigen, in welcher Moses gelebt haben soll, während Josua der Name eines altisraelitischen Gottes ist, nach welchem das bezügliche Buch benannt ist. Die Ansicht ist nicht

abzuweisen, daß es auch einen Moses, wie er im Alten Testament geschildert wird, überhaupt niemals gegeben hat. Die Möglichkeit, daß die sog. Briefe Pauli ein Werk späterer Theologen und nur zur Erhöhung ihres Ansehens in den Gemeinden auf den Namen des Heidenapostels Paulus getauft worden seien, ist somit durchaus nicht ausgeschlossen, zumal wenn man bedenkt, wie üppig in den ersten Jahrhunderten die literarische Fälschung und fromme Lüge auch sonst im Interesse der christlichen Kirche geblüht haben. Hat man sich doch damals sogar nicht gescheut, wie aus christlichen Schriften des zweiten Jahrhunderts hervorgeht, selbst den Text des Alten Testamentes zu verändern und ihn dadurch, wie man sich auszudrücken beliebte, zu „erläutern". Schon der Gnostiker Marcion hat in der Mitte des zweiten Jahrhunderts der Kirche — ob wirklich mit Unrecht? — vorgeworfen, daß sie die Paulusbriefe überhaupt nur in einer Bearbeitung besitze, und er selbst hat es unternommen, durch Ausschaltung und Ergänzung den richtigen Text wiederherzustellen.[1]

Wenn die historische Theologie mit so großer Entschiedenheit auf die Verfasserschaft des Paulus besteht, so vor allem deshalb, weil sie in den Briefen den Hauptstützpunkt für ihre Annahme eines „historischen" Jesus im Unterschiede von dem Jesus des religiösen Glaubens findet, wie wir ihn bis jetzt betrachtet haben. Daß diese Stütze, die Echtheit der paulinischen Briefe selbst zugegeben, doch auf alle Fälle keine sehr starke ist, das geht schon aus den eben gelieferten Bemerkungen hervor. Denn wenn, wie auch von theologischer Seite nicht geleugnet wird, die gegenwärtig vorliegende Gestalt der Briefe keineswegs die ursprüngliche zu sein braucht, wenn die paulinischen Briefe sich aller Wahrscheinlichkeit nach in der ersten Zeit des Christentums, wie alle derartigen religiösen Dokumente, in beständigem Flusse befunden haben und erst allmählich ein bestimmter Text, wie er dem Interesse der Kirche am besten entsprach, sich festgesetzt hat, wer bürgt alsdann dafür, daß nicht auch die vermeintlichen Zeugnisse für die

[1] E. Vischer: Die Paulusbriefe, Rel. Volksb. 1904, 69f.

Existenz eines historischen Jesus, soweit sie sich in den Paulusbriefen finden, bloß im kirchlichen Interesse zustande gekommen sind und dem ursprünglichen Texte vielleicht ganz fremd waren? Auf der andern Seite pflegt auch die Echtheit der paulinischen Briefe nicht zuletzt deswegen bekämpft zu werden, weil auch die Gegner nicht umhin können, in jenen Briefen einen Beweis für die Existenz des historischen Jesus zu erblicken und es diese ist, die sie eigentlich mit ihrer Polemik zu treffen suchen. Dies Motiv nun fällt auf beiden Seiten hinweg, wenn sich herausstellen sollte, *daß der Jesus, von welchem Paulus spricht, überhaupt gar keine historische Persönlichkeit ist und daß die Stellen, die man auf einen solchen glaubt, beziehen zu müssen, auch noch eine ganz andere Deutung zulassen.* Die Frage, inwieweit der Heidenapostel Paulus, dessen historische Existenz selbst zu bezweifeln, keine Veranlassung vorliegt, an der Autorschaft der unter seinem Namen gehenden Briefe beteiligt ist, wird hiermit zu einer rein philologischen. Ihre Beantwortung wird gänzlich ohne Belang für die Annahme eines historischen Jesus werden. Die Aufgabe des Folgenden kann sonach auch nur darin bestehen, die Entstehung der paulinischen Weltanschauung im Kopfe ihres Urhebers an der Hand der Apostelgeschichte und der Briefe darzustellen und ihre Bedeutung für die Annahme eines historischen Jesus zu beleuchten. —

Paulus soll nach der Überlieferung durch die Vision des Heilands auf dem Wege nach Damaskus zu seinem Christusglauben gelangt sein. Allein die Umstände, unter denen die Apostelgeschichte die Bekehrung des bisherigen Christenverfolgers Saulus zum gläubigen Paulus sich vollzogen haben läßt, unterliegen den schwersten historischen Bedenken. Schon der Märtyrertod des Stephanus, der die Veranlassung zu jener ersten Verfolgung der Christen in Jerusalem gegeben haben soll, ist widerspruchsvoll und unverständlich. Und noch mehr ist dies der Fall mit der Notiz des Lukas, daß Paulus vom Hohenpriester die Vollmacht erhalten habe, auch in der jüdischen Kolonie zu Damaskus den Prozeß gegen

Pour Paul Jésus n'est pas un homme qui a vécu et enseigné... Si cette école seule nous avait transmis des écrits, nous ne toucherions pas la personne de Jésus, et nous pourrions douter de son existence. Renan St. Paul 309-310,

die dorthin geflüchteten Glieder der Messiasgemeinde zu eröffnen. Oder wie soll man es sich erklären, daß dieselben jüdischen Priester, die in Jesu Falle sich unzuständig erklären, ein Todesurteil zu fällen, und dieses von der römischen Gerichtsbarkeit erwirken müssen, einen Stephanus ohne weiteres steinigen lassen und sich sogar die richterliche Gewalt über die Judenschaft zu Damaskus anmaßen? Dieser Widerspruch hat denn auch der Theologie von jeher viel zu schaffen gemacht und zu den gewagtesten Hypothesen geführt. Die wirkliche Lösung desselben wird aber wohl darin liegen, daß hier etwas geschichtlich nicht in Ordnung ist.[1] Damit ist natürlich keineswegs behauptet, daß Paulus nicht durch ein „Gesicht", das er in einer entscheidenden Stunde seines Lebens gehabt hat, zum Glauben an Jesus veranlaßt und aus einem gesetzesfrommen und gegen die Jesusgläubigen eifernden Juden zu einem Anhänger der neuen Lehre bekehrt worden sei. Nur die Umstände, unter denen sich diese Bekehrung vollzogen haben soll, müssen andere gewesen sein, als wie es nach dem Berichte in der Apostelgeschichte der Fall ist. Und auch das erscheint immer zweifelhafter, je näher man auf die Tatsachen eingeht, daß der Glaube der Messiasgemeinde zu Jerusalem, an welchen Paulus angeknüpft haben soll, sich auf einen „historischen Jesus" bezogen habe.

Zunächst ist klar, daß die Lichterscheinung, die der „Visionär" und „Epileptiker" Paulus nach der einstimmigen Auffassung der kritischen Theologie allein gehabt hat, und die von ihm gehörte Stimme, die er selbst als eine Kundgebung Jesu glaubte deuten zu müssen, für die Existenz eines historischen Jesus nichts beweisen, auch wenn sie für Paulus selbst eine noch so gewaltige Bedeutung besessen haben mögen. Wenn er also I. Kor. 9, 1 fragt: „Habe ich nicht unsern Herrn Jesus gesehen?", wenn er I. Korr. 15, 9 bemerkt: „Zuletzt von allen ist er auch mir erschienen", nachdem er vorher diejenigen als Zeugen für die Auferstehung Jesu angeführt hat, die, gleich ihm, den „Herrn" nach seinem Tode gesehen haben, so kann auch dies nicht dazu beitragen,

[1] Smith: a. a. O. 26f.

die Annahme eines wirklichen Menschen Jesus zu verstärken. Es zeigt nur, daß die Betreffenden überzeugt waren, den Auferstandenen in himmlischer Verklärung gesehen zu haben, aber nicht, daß diese Überzeugung eine mehr als bloß subjektive Bedeutung hatte, und es ist bezeichnend dafür, zu welch verzweifelten Mitteln die Theologie sich nicht gescheut hat, zu greifen, wenn sie sogar den kuriosen Begriff einer „objektiven Vision" (!) erfunden hat, um aus dem Wüstenerlebnis des Paulus einen Beweis für die Existenz eines historischen Jesus herzuleiten.

Paulus selbst hat niemals ein Hehl daraus gemacht, daß er Jesus nicht mit leiblichen Augen, sondern rein mit den Augen des Geistes, als innerliche Offenbarung geschaut hat. „Es hat Gott gefallen," sagt er Gal. 1, 16, „seinen Sohn in mir zu offenbaren." Er gesteht, daß das von ihm gepredigte Evangelium „nicht menschlich" sei, daß er es von keinem Menschen empfangen noch gelernt, sondern direkt vom himmlischen Christus und dem Heiligen Geiste inspiriert erhalten habe.[1] Er scheint auch gar kein Interesse daran gehabt zu haben, sich über die Persönlichkeit Jesu, über dessen Schicksale und Lehre genauer zu unterrichten. Denn als er drei Jahre nach seiner Bekehrung zuerst wieder nach Jerusalem kommt, besucht er während der vierzehn Tage seines dortigen Aufenthaltes nur den Petrus und macht die Bekanntschaft des Jakobus, kümmert sich aber um keinen der anderen Apostel.[2] Als er aber vierzehn Jahre später wieder zum sog. Apostelkonzil in Jerusalem mit den „Uraposteln" zusammentrifft, da tut er es nicht, um von diesen zu lernen, sondern um sie seinerseits zu belehren und sich von ihnen die Anerkennung seiner inzwischen geleisteten Missionstätigkeit zu verschaffen, und er selbst berichtet, daß er sich mit ihnen nur über die Art der Verkündigung des Evangeliums, aber nicht über dessen religiösen Inhalt und die Persönlichkeit des historischen Jesus besprochen habe.[3] Aber auch sonst beruft er sich in seinen Briefen nirgends auf das

[1] Gal. 1, 11 und 12; I. Kor. 2, 10; II. Kor. 4, 6. [2] Gal. 1, 17—19.
[3] Gal. 2, 1ff.

Zeugnis der Jünger Jesu über ihren Meister, wie dieses, um seinen eigenen Anweisungen den gehörigen Nachdruck zu verschaffen, doch so nahe gelegen haben würde, falls jene wirklich etwas mehr von Jesus gewußt hätten als er selbst. „Er gründet," wie Kalthoff mit Recht hervorhebt, „nie und nirgends seinen einschneidendsten polemischen Gedanken gegen die Gesetzeseiferer darauf, daß er den historischen Jesus auf seiner Seite habe, er gibt seine ausführlichen theologischen Darstellungen, ohne einen historischen Jesus zu erwähnen, er gibt ein Evangelium von Christus, nicht das Evangelium, das er von einem menschlichen Individuum Jesus aus erster, zweiter oder dritter Hand gehört hat."[1]

So erfährt man denn auch durch Paulus nichts Näheres über den historischen Jesus. Zwar beruft sich der Apostel gelegentlich auf Worte und Bestimmungen des „Herrn", wie hinsichtlich des Verbotes der Ehescheidung,[2] des Rechtes der Apostel, sich von den Gemeinden beköstigen zu lassen,[3] der Anweisung über die Feier des Abendmahles,[4] allein alles dies, ohne damit ausdrücklich auf ein historisches Individuum namens Jesus abzuzielen, unter Vermeidung des genaueren Wortlauts und so, daß man die Überzeugung gewinnt, es hierbei mit bloßen Gemeinderegeln zu tun zu haben, wie solche auch sonst in den religiösen Vereinigungen als „Worte des Herrn", d. h. des Schutzpatrons und Genius der Gemeinde, im Umlauf waren und kanonische Bedeutung hatten (vgl. das „autós épha: er selbst, nämlich der Meister, hat es gesagt", der Pythagoreer). Und dazu beziehen sich alle diese sog. „Herrnworte" auf ganz nebensächliche Punkte der Lehre Jesu. Über dasjenige hingegen, worin die moderne kritische Theologie die eigentliche Größe und Bedeutung dieser Lehre findet, also z. B. über das Vertrauen Jesu in die göttliche Vatergüte, sein Gebot der Nächstenliebe als Erfüllung des Gesetzes, seine Predigt der Sanftmut und Barmherzigkeit, seine Warnung vor der Überschätzung der weltlichen Güter

[1] A. Kalthoff: Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Prof. D. Bousset 1904, 17. [2] I. Kor. 7, 10. [3] I. Kor. 9, 14. [4] I. Kor. 11, 23.

usw., schweigt Paulus sich ebenso aus, wie über den Menschen Jesus, seine sittliche Hoheit und Frömmigkeit, sein Gottvertrauen, seine Wirksamkeit in seinem Volke. Ja, alle jene sittlich-religiösen Vorschriften und Ermahnungen Jesu werden von Paulus weder dazu verwendet, als Werbemittel für eine Persönlichkeit dieses Namens zu dienen, noch überhaupt dazu benutzt, deren Bedeutung gegenüber ihren prophetischen Vorgängern ins rechte Licht zu setzen, wie dies in der heutigen christlichen Predigt der Fall ist. „Also gerade diejenigen Gedanken, welche die protestantische Theologie als die eigentliche Domäne ihres historischen Jesus in Anspruch nimmt, erscheinen in der Epistelliteratur unabhängig von diesem Jesus, als eigene sittliche Ergüsse des apostolischen Gewissens, während christliche Gesellschaftsregeln, welche dieselbe Theologie als von der Geschichte überwunden betrachtet, direkt als Herrnregeln eingeführt werden. Der Christus der paulinischen Briefe kann deshalb vielmehr als eine Instanz gegen die kritische Theologie angerufen werden, als daß er einen Beweis für den historischen Jesus im Sinne dieser Theologie abgäbe."[1] Selbst ein so eifriger Verfechter dieser Theologie, wie Wernle, muß zugeben: „Wir erfahren von Paulus am allerwenigsten über Person und Leben Jesu. Wären alle seine Briefe verloren, wir wüßten von Jesus nicht viel weniger als jetzt."[2] Allerdings tröstet sich derselbe Autor dann gleich hinterher damit, in gewissem Sinne gäbe uns Paulus doch mehr als die genauesten reichhaltigsten Protokolle zu geben vermöchten. „Wir erfahren von ihm, daß ein Mensch(?) Jesus trotz seines Kreuzestodes imstande war, über seinen Tod hinaus eine solche Kraft zu entfalten, daß ein Paulus sich von ihm bezwungen, erlöst, beseligt wußte derart, daß er sein eigenes Leben und die ganze Welt in zwei Teile zerriß: ohne Jesus — mit Jesus. Eine Tatsache, die, wir mögen sie erklären, wie wir wollen, rein als Tatsache unser Staunen hervorruft (!)

[1] Kalthoff: Die Entstehung des Christentums 1904, 15. [2] P. Wernle: Die Quellen des Lebens Jesu, Religionsgesch. Volksbücher 2. Aufl., 4.

und uns nötigt, von Jesus unter allen Umständen groß zu denken".[1] Was unser Staunen hervorruft, ist diese Art von historischer „Beweisführung". Denn wie eigentümlich doch, aus dem Schweigen eines Autors, wie des Paulus, über den historischen Jesus ein Argument für dessen Bedeutung herauszulesen! Als ob es nicht eher die Belanglosigkeit einer solchen Persönlichkeit für die Entstehung des Christentums bewiese! Als ob der Umstand, daß Paulus auf den Christusglauben ein religiös-metaphysisches Gedankengebäude von zweifelloser Großartigkeit errichtet hat, notwendig auf den „alles überwältigenden Eindruck der Person Jesu" zurückgeführt werden müßte, desselben Jesus, den Paulus gar nicht persönlich gekannt hat, dessen Jüngern, die jahrelang mit Jesus verkehrt haben sollen, er geflissentlich aus dem Wege gegangen ist, und von dessen Existenz sich keinerlei Spuren in seinen Briefen nachweisen lassen, die nicht auch ganz anders gedeutet werden könnten! Jedem andern als einem theologisch voreingenommenen Kopfe muß jenes Schweigen so beredt erscheinen, daß es, wenn irgend etwas, geradezu als Beweis für die Echtheit der paulinischen Briefe verwendet werden könnte. Denn es ist anzunehmen, daß, wenn sie ein nachträgliches Erzeugnis der kirchlichen Propaganda wären, ihre Verfasser es alsdann kaum unterlassen haben würden, sie mit reichlicheren Hinweisen auf den „historischen" Jesus auszustatten.

Betrachtet man den Jesus der paulinischen Briefe genauer, so ist er eine rein göttliche Persönlichkeit, ein himmlisches Geistwesen ohne Fleisch und Blut, ein völlig individualitätsloser übermenschlicher Schemen. Er ist der in Paulus offenbar gewordene „Sohn Gottes", der Messias, wie die jüdische Apokalyptik ihn verkündigte, der präexistente „Menschensohn" des Daniel und seiner Geistesverwandten, der geistliche „Idealmensch", wie er in den Köpfen der von platonischen Ideen beeinflußten Juden spukte, den auch Philo als metaphysisches Urbild des gewöhnlichen sinnlichen Menschen gekannt und in I. Moses 1, 27 angedeutet gefunden haben

[1] Ebd.

wollte. Er ist der „große Mensch" der indischen Legende, der auch in Buddha und anderen Erlösergestalten erschienen sein sollte, der Purusha der vedischen Brahmanen, der Mandâ de hajjê und Hibil Ziwâ der von indischen Ideen beeinflußten mandäischen Religion, der Sektengott des synkretistischen Judentums. Die Kenntnis, die Paulus von diesem Wesen hat, ist daher auch nicht ein gewöhnliches Erfahrungswissen, sondern Gnosis, unmittelbares Wissen, intellektuelle Anschauung, Zusammenfallen von Denken und Sein, „Weisheit" des „Inspirierten", und alle seine Aussagen, die er über dieses Wesen macht, fallen in das Gebiet der Theosophie, der religiösen Spekulation oder Metaphysik, nicht aber in die Geschichte hinein. Der Glaube an diesen Jesus kann daher auch nicht, wie Gunkel mit Recht bemerkt, durch irgendwelche Aussagen Dritter über einen historischen Jesus, auch nicht erst durch die Wüstenvision in Paulus hervorgerufen sein, sondern er muß viel tiefere, allgemeinere Quellen haben, er muß schon vorher in Paulus bestanden haben, kann also durch jenes Erlebnis höchstens in ihm geweckt, bestätigt und befestigt worden sein, wie ja überall der Visionär die himmlische Welt in derjenigen Form zu schauen pflegt, an die er auch schon vorher geglaubt hat.[1] Diese Auffassung des himmlischen Christus aber war, wie wir gesehen haben, schon lange das Eigentum jüdischer Sekten, als Paulus auf Grund erschütternder persönlicher Erfahrungen dazu gelangte, ihn aus der Verborgenheit des Kultgeheimnisses ans Licht zu ziehen und in den Mittelpunkt einer neuen, vom Judentum verschiedenen Religion zu stellen.

„Die Herzen glaubten schon an einen göttlichen Offenbarer, ein göttlich-menschliches Tun, an eine Versicherung durch Sakramente."[2] Bei den heidnischen Nachbarvölkern bestand schon längst, in jüdischen Kreisen mindestens seit den Tagen der Propheten der Glaube an einen Mittlergott, einen göttlichen „Sohn", einen „Erstgebornen aller Schöpfung", in dem alles, was besteht, geworden ist, der auf die Erde her-

[1] Gunkel: a. a. O. 90ff. [2] Ebd. 93.

niedersteigt, sich in menschlicher Gestalt erniedrigt, für die Menschheit einen schmachvollen Tod erleidet, aber herrlich wieder aufersteht und in seiner eigenen Erhöhung und Verklärung die ganze Erde zugleich mit erneuert und vergeistigt. Selbst der Name „Jesus“ und seine Bezeichnung als „Messias-Christus“, der Tod am Marterholze, das Kreuz als Symbol der Auferstehung und des Lebens, alles dies war lange vor dem historischen Jesus vorhanden. Da trat Paulus auf in einer Zeit, die, wie keine andere, von Sehnsucht nach Erlösung durchdrungen, die unter dem Drucke trauriger äußerer Verhältnisse von der Angst vor dem nahen Weltende durchschauert, die erwartungsvoll auf dies Ereignis hin gespannt war und den Glauben an die erlösende Kraft der bisherigen Religion verloren hatte, da gab er jenem Glauben einen Ausdruck, der ihn als den einzigen Ausweg aus der Verworrenheit des gegenwärtigen Daseins erscheinen ließ — sollte es wirklich der Annahme eines historischen Jesus im Sinne der traditionellen Auffassung bedürfen, um zu erklären, daß die Herzen dieser neuen Religion des Paulus im Sturme zuflogen? Ja, ist es auch nur wahrscheinlich, daß die intelligente Bevölkerung der kleinasiatischen und griechischen Hafenstädte, in denen Paulus das Evangelium von Jesus vorzugsweise predigte, sich dem Christentume deshalb sollten zugewendet haben, weil irgendwann einmal, vor zehn oder zwanzig Jahren, in Galiläa oder Jerusalem ein Wanderprediger namens Jesus durch sein persönliches Auftreten und seine Lehre auf ungebildete Fischer und Handwerker einen „überwältigenden“ Eindruck ausgeübt haben und von ihnen für den erwarteten Messias, für den allbekannten göttlichen Mittler und Welterlöser gehalten sein sollte? Aber Paulus predigte ja gar nicht den Menschen Jesus, sondern das himmlische Geistwesen Christus. Oder sollte er, wie die kritische Theologie es hinzustellen sucht, in der mündlichen Predigt mehr von Jesus offenbart haben, als dieses in den Briefen der Fall ist? Indessen wir sahen es ja schon, und Wernle bestätigt es: „nicht der Lehrer, nicht der Wundertäter, nicht der Freund der Zöllner und Sünder, nicht der

Kämpfer gegen die Pharisäer ist für Paulus das Bedeutsame. Der gekreuzigte und auferstandene Sohn Gottes ist es allein."[1] Das Publikum, an das sich Paulus wandte, glaubte ihm den göttlichen Jesus auch so. Es bestand zum guten Teil aus Heiden; für diese aber schloß die Annahme eines metaphysischen Geistwesens keine Schwierigkeiten in sich ein. Es konnte durch den Hinweis auf den Menschen Jesus keine Verstärkung seines Glaubens, keinen Beweis für dessen Wahrheit erhalten, wie die Christen unseres eigenen historisch orientierten Zeitalters, die zum Glauben an den Gott Christus nur durch den Menschen Jesus gelangen können. Wie sollte sich Paulus wohl andernfalls in seinen Briefen, die mit allen Mitteln der Rhetorik und Dialektik den Glauben an Jesus zu erwecken streben, die Hervorkehrung der Wundertätigkeit Jesu haben entgehen lassen, womit er noch am ehesten auf die wundersüchtige Menge Eindruck gemacht haben würde? Wie sollte er wohl über Jesu Hinneigung zu den Armen, sein Mitleid mit den Bedrückten usw. sich ausgeschwiegen haben, was doch zweifellos aufs vorzüglichste geeignet gewesen wäre, die Herzen der großen Masse Jesus zuzuwenden? Aber Paulus würde die Aufmerksamkeit von dem, worauf es ihm einzig und allein ankam, abgelenkt, er würde den eigentlichen Sinn seines Evangeliums verdunkelt und seine ganze religiöse Spekulation in eine schiefe Stellung gebracht haben, wenn er dem Gottmenschen Jesus einen Menschen Jesus untergeschoben haben würde. —

Paulus soll als Sohn jüdischer Eltern in der griechischen Stadt Tarsus in Cilicien geboren sein. Tarsus war damals neben Alexandria ein Hauptsitz der hellenistischen Bildung. Hier blühte die jüngere stoische Schule mit ihrer Mischung altstoischer und orphischer sowie platonischer Gedanken. Hier wurden die ethischen Grundsätze jener Schule in populärer Form von Volksrednern auf den Märkten und den Gassen gepredigt. Der in der Strenge der jüdischen Gesetzesreligion erzogene Paulus brauchte gar nicht selbst die Hörsäle der stoischen Lehrer besucht zu haben, um mit den Ansichten

[1] a. a. O. 5.

des Stoizismus bekannt zu werden, da gleichsam die Luft in Tarsus mit dieser Lehre angefüllt war. Und Paulus wurde mit ihr bekannt. Sie grub sich, ihm selbst vielleicht unbewußt, so tief in sein Bewußtsein ein, daß seine Briefe voll sind von Wendungen und Gedanken des stoischen Philosophen Seneca und man infolgedessen bald den Seneca zu einem Schüler des Paulus, bald umgekehrt, den Paulus zu einem Schüler des Seneca hat machen wollen und sogar ein, freilich gefälschter, Briefwechsel zwischen beiden Männern existiert.

Aber Tarsus war trotz seines im Grunde orientalischen Charakters nicht bloß eine von griechischer Bildung und Denkweise durchtränkte Stadt: auch die religiösen Gedanken und Bewegungen der Zeit fanden hier einen überaus fruchtbaren Boden. In Tarsus wurde der hethitische Sandan (Sardanapal) verehrt, eine männliche, dem Dionysos verwandte Gottheit des Lebens und der Fruchtbarkeit, die von den Griechen bald mit Zeus, bald mit Herakles, dem göttlichen „Sohne" des „Vaters" Zeus, identifiziert wurde. Er galt als der Gründer der Stadt und wurde als bärtiger Mann mit Weintrauben und Ähren dargestellt, die Doppelaxt (Labrys) in der Rechten, auf einem Löwen oder Scheiterhaufen stehend, und alljährlich pflegte ihm zu Ehren ein menschlicher Repräsentant des Gottes oder in späterer Zeit sein Bild auf einem Scheiterhaufen feierlich verbrannt zu werden.[1] Tarsus war aber auch zugleich ein Mittelpunkt der orientalischen Mysterienreligionen. Besonders blühte hier der Mithrakultus mit seiner Lehre vom mystischen Sterben und Wiedergeborenwerden des in die Kultgemeinschaft Aufgenommenen, der hierdurch von der Schuld des alten Lebens entsühnt werden und ein neues unsterbliches Leben im „Geist" gewinnen sollte, mit seinen heiligen Mahlen, bei welchen der Gläubige durch den Genuß des geweihten Brotes und des Kelches in die Lebensgemeinschaft mit Mithra trat, mit seiner Auffassung von der magischen Wirkung des Opferblutes, das alle Sünden abwäscht, und seinem inbrünstigen Verlangen nach Erlösung, Reinigung

[1] Movers: a. a. O. 438ff.; Frazer: Adonis, Attis, Osiris 42, 43, 47, 60, 79 f.

und Heiligung der Seele.[1] Auch von diesen und ähnlichen Vorstellungen ist Paulus nicht unberührt geblieben. Das zeigt schon seine Ansicht von der mystischen Bedeutung des Todes Christi, in welcher diese ganze religiöse Gedankenwelt, nur in eigentümlicher Umformung, wieder anklingt. Scheint doch auch der Ausdruck Gal. 3, 27, wonach die Getauften Christum „angezogen" haben, direkt den Mythramysterien entlehnt zu sein. Denn hier pflegten nach einem uralten animistischen Brauche die Geweihten der verschiedenen Grade in Tiermasken gegenwärtig zu sein und das Wesen des Gottes unter verschiedenen Attributen zu veranschaulichen, d. h. „angezogen" zu haben, um sich mit ihm in die innigste Gemeinschaft zu versetzen. Und auch der paulinische Ausdruck, daß der geweihte Kelch und das Brot beim Herrnmahle die „Gemeinschaft" seien „des Blutes und des Leibes Christi"[2] erinnert zu auffällig an die Vorstellungsweise der Mysterien, als daß diese Übereinstimmung eine rein zufällige sein könnte.[3]

Wenn unter solchen Umständen der tarsische Bürger Paulus von einem jüdischen Sektengotte namens Jesus hörte, so konnten ihm auch die Vorstellungen, die sich an diesen anknüpften, keineswegs gänzlich neu und ungewohnt sein. Vorderasien war ja, wie wir gesehen haben, erfüllt von dem Gedanken eines jugendschönen Gottes, der durch seinen Tod die Natur neu belebt, von volkstümlichen Sagen, die sich an sein gewaltsames Ende und seine herrliche Wiederauferstehung knüpften; und nicht bloß in Tarsus, auch auf dem gegenüberliegenden Cypern und in zahlreichen andern Orten des westasiatischen Kulturkreises wurde alljährlich das Fest dieses Gottes, der bald Adonis, bald Thammuz, bald Attis, bald Osiris usw. hieß, in eindringlichster Weise begangen, nirgends großartiger vielleicht als zu Antiochia, der Hauptstadt Syriens. Hier wurde bei seinem Fest im Frühjahr der Tod des Adonis, des „Herrn", dramatisch vorgeführt, sein durch ein Bild vertretener Leichnam unter wilden Klagegesängen der Weiber feierlich bestattet und am folgenden Tage der wiederaufer-

---

[1] Cumont: Textes et monuments etc. I, 240; Pfleiderer: Urchristentum I. 29 ff. [2] I. Kor. 10, 16. [3] Pfleiderer: a. a. O. 45.

standene Gott als Bürge für das religiöse Heil der an ihn Glaubenden begrüßt. „Der Herr lebt, Adonis ist wiedererstanden!" jubelte an diesem Tage ganz Antiochia. Aus dem Grabe ließ man sein Bild vermittelst eines Mechanismus, wie es teilweise noch heute in der römisch-katholischen Kirche üblich ist, in die Höhe steigen, und dann salbte der Priester den Mund der vorher Klagenden mit Öl und sprach die Worte: „Getrost ihr Frommen! da der Gott gerettet ist, so wird auch uns aus unsern Nöten Rettung werden!"

Nun soll zu Antiochia, wie die Apostelgeschichte[1] berichtet, das Evangelium von Jesus bereits vor Paulus gepredigt sein. Männer aus Cypern und Cyrene sollen dort nicht bloß den Juden, sondern auch den Heiden das Wort vom gestorbenen und wiederauferstandenen Christus verkündigt und auch manche von den Heiden zu dem neuen „Herrn" bekehrt haben. Die Apostelgeschichte teilt dies mit, nachdem sie die Verfolgung der Messiasgemeinde zu Jerusalem erzählt hat, wie sie denn überhaupt bemüht ist, die Verbreitung des Evangeliums als eine Folge der Zerstreuung der Messiasgemeinde auf Grund jener Verfolgung hinzustellen. Es scheint jedoch, daß Cypern, wo Adonis besonders zu Paphos verehrt wurde, und Cyrene sehr frühe Zentren waren, von denen aus der Christusglaube durch Missionare verbreitet wurde.[2] Demnach war das Evangelium ursprünglich nichts anderes als ein judaisierter Adoniskultus. Jene frühesten Missionare, von denen wir hören, werden den Glauben der syrischen Heiden selbst nicht angestastet, sie werden nur behauptet haben, Christus, der Messias, der Kultgott der jüdischen Sekten, sei Adonis: Christus ist der „Herr"! Sie werden nur versucht haben, die alteinheimische Adonisreligion in den Gedankenbereich des Judentums hereinzuziehen, und hiermit die überall am Werke befindliche jüdische Propaganda, die um die Wende unserer Zeitrechnung einen Eifer, wie nie zuvor, entwickelte, nicht im Sinne des strengen Gesetzesstandpunktes, sondern der jüdischen Apokalyptik und Sektenlehre ausgeübt haben.

Einen Mann, wie Paulus, der in der Schule Gamaliels zum

[1] 11. 19 ff. [2] Smith: a. a. O. 21 f.

Gesetzeslehrer von der strengen pharisäischen Richtung ausgebildet war, konnte es offenbar nur empören, zu sehen, wie der heidnische Adonisglaube, den er sicherlich schon in seiner Vaterstadt Tarsus als gotteslästerlichen Aberglauben verachtet haben wird, in der neuen religiösen Sekte sich mit der jüdischen Gedankenwelt verschwisterte. „Verflucht ist der am Holz Gehenkte", so stand es im Gesetz geschrieben.[1] Alljährlich wurde zu Jerusalem beim Purimfeste ein Verbrecher unter dem Hohn des Volkes als der Haman des alten Jahres gehenkt, während ein anderer Verbrecher als Mardachai frei gelassen, mit königlichen Ehren durch die Stadt geleitet und als die wiederauferstandene Natur, als Vertreter des neuen Jahres gefeiert wurde. Das war im Grunde dieselbe Zeremonie, wie sie dem Paulus auch aus dem Kultus der gehenkten Götter Vorderasiens bekannt sein mußte, nur ins Burleske herabgezogen und damit in seinen Augen nur eine Bestätigung mehr für die Schmach des Holzes und den gotteslästerlichen Charakter eines Glaubens, der in dem Gehenkten den göttlichen Welterlöser, den von den Juden erwarteten Messias verehrte. Da auf einmal kam es über ihn, wie eine Erleuchtung. Wie, wenn es sich bei den Feiern des syrischen Adonis, des phrygischen Attis usw. tatsächlich um das Selbstopfer eines Gottes handelte, der sein Leben für die Welt dahingab? Der unschuldige Märtyrertod eines Gerechten als Sühnemittel zur Gerechtmachung seiner Volksgenossen war seit den Tagen der makkabäischen Blutzeugen auch den Eiferern für das Gesetz nicht fremd. Der „leidende Gottesknecht", wie Jesaia ihn geschildert hatte, ließ doch ganz wohl die Auffassung zu, daß, ebenso wie bei den Heidenvölkern, auch in Israel ein Einzelner durch seinen freiwilligen Opfertod das Leben aller übrigen erneuerte. Warum konnte es nicht wahr sein, was die Anhänger der Jesussekte behaupteten, daß nämlich der Messias tatsächlich jener „Gottesknecht" war und das Erlösungswerk durch seinen eigenen freiwilligen Tod bereits vollzogen hatte? Durch das stellvertretende Opfer seines Gottes wurde nach heidnischer Anschauung das Volk entsühnt und

[1] Deut. 21, 23.

fand jene „Gerechtmachung" aller vor der Gottheit statt, die der fromme Pharisäer von der strikten Erfüllung des jüdischen Gesetzes erhoffte. Und doch, wenn Paulus die tatsächlich von ihm selbst und anderen geübte „Gerechtigkeit" mit dem angestrebten Ideale der Gerechtigkeit verglich, wie diese vom Gesetz gefordert wurde, dann mußte ihn Entsetzen vor der Weite des Abstandes erfassen, der zwischen Ideal und Wirklichkeit bestand, dann mochte er aber zugleich auch wohl an der göttlichen Gerechtigkeit verzweifeln, die von ihrem Volke die Erfüllung des Gesetzes verlangte, ihm mit dem Gedanken des nahen Weltendes drohte und die es doch zugleich durch die Art und Beschaffenheit ihrer Gebote ausschloß, daß der Messias, wie er hätte tun sollen, ein „gerechtes" Volk bei seiner Ankunft antraf. Sollten diejenigen wirklich so im Unrecht sein, welche die Heiligung des Menschen, anstatt von der Erfüllung des Gesetzes, unmittelbar von dem Eingreifen Gottes selbst erhofften? Daß ein Mensch als symbolischer Vertreter an Stelle der Gottheit geopfert wurde, war bei den Heiden nichts Ungewöhnliches, wenn schon zur Zeit des Paulus, statt eines wirklichen Menschen, im allgemeinen nur ein Bild den sich opfernden Gott zu vertreten pflegte. Aber das Wesentliche war auch nicht dies, sondern die Idee, die dem göttlichen Selbstopfer zugrunde lag. Diese aber wurde dadurch nicht berührt, daß der Geopferte ein Verbrecher war, der in der Rolle des unschuldigen Gerechten getötet wurde und daß die Freiwilligkeit seines Todes durchaus nur eine fiktive war. Konnte es also nicht sein, wie die Jesusgläubigen behaupteten, daß der Messias nicht noch erst auf Grund der menschlichen Gerechtigkeit zu erwarten, daß er vielmehr bereits erschienen war und die für die Einzelnen unerreichbare Gerechtigkeit durch seinen schmachvollen Tod und seine glorreiche Auferstehung schon verwirklicht hatte?

Der Augenblick, in welchem Paulus sich diesem Gedanken zuwandte, war der Geburtsmoment des Christentums als einer Religion des Paulus. Es war die Form der Menschwerdung Gottes als solche, in welcher er jenen Gedanken ergriff, und diese Form war zugleich eine derartige, daß er mit ihr

ein ganz neues Moment in die bisherige Anchauungsweise einführte. Nach heidnischer Auffassung opferte sich zwar ein Gott für sein Volk, allein ohne damit aufzuhören, Gott zu sein; hier wurde der an Gottes Statt geopferte Mensch nur für den zufälligen Vertreter des sich opfernden Gottes angesehen. Nach der bisherigen Anschauung des jüdischen Sektenglaubens war es zwar der „Menschensohn“, ein menschartiges Wesen, das vom Himmel herabsteigen und das Erlösungswerk vollziehen sollte, jedoch ohne ein wirklicher Mensch zu sein und ohne in menschlicher Gestalt zu leiden und zu sterben. Nach Paulus hingegen lag der Nachdruck gerade darauf, daß der Erlöser wirklich selbst ein Mensch und also der an Gottes Stelle geopferte Mensch zugleich der in Menschengestalt erschienene Gott sein sollte: der Mensch vertritt nicht bloß die Stelle Gottes als eines himmlischen und überirdischen Wesens, sondern den in Menschengestalt erschienenen Gott als solchen. Gott selbst wird Mensch, damit ein Mensch zum Gott erhöht werden und als sühnender Stellvertreter für sein Volk die Menschen mit Gott vereinigen kann.[1] Der Mensch, der für sein Volk geopfert wird, vertritt auf der einen Seite zwar dies Volk vor Gott, auf der anderen jedoch den sich selbst für die Menschheit opfernden Gott vor diesem Volke. Damit wird in dem Gedanken des stellvertretenden Sühnopfers die Trennung zwischen Gott und Mensch getilgt und beide fließen in den Begriff des „Gottmenschen“ unmittelbar in eins zusammen. Gott wird Mensch, damit die Menschen hierdurch dazu befähigt werden, Gott zu werden. Der Mensch opfert sich sowohl an Gottes wie an der Menschen Statt und schließt so die beiden Gegensätze zur Einheit in sich selbst zusammen.

Man sieht: es war tatsächlich nur eine neue Fassung des alten Gedankens vom stellvertretenden Sühnopfer Gottes,

[1] Man bemerke, wie in diesen Unterscheidungen bereits die Keime zu jenen endlosen und törichten Streitigkeiten über die „Natur“ des Gottmenschen enthalten liegen, die dann später, in den ersten Jahrhunderten n. Chr., die Christenheit in zahllose Sekten und „Häresien“ zerspalten und die Veranlassung zur Aufstellung des christlichen Dogmas liefern sollten.

wobei der Genitiv sowohl im subjektiven wie im objektiven Sinne zu nehmen ist. Es bedurfte durchaus keiner historischen Persönlichkeit, die den Gottmenschen sozusagen vorgelebt haben mußte, um jene paulinische Auffassung der Jesusreligion hervorzubringen. Denn die zufällige Persönlichkeit des den Gott repräsentierenden Menschen kam für Paulus ebensowenig, wie für die Heiden, in Betracht; und wenn auch er mit den übrigen Juden den Messias als den leiblichen Nachkommen Davids, als den Jesus „nach dem Fleisch" bezeichnete, so dachte er hierbei doch nicht an irgendwelche konkrete Individualität, die zu einer bestimmten Zeit die Gottheit in sich verkörpert haben sollte, sondern einzig und allein an die Idee eines fleischlichen Messias, sowie auch der leidende Gottesknecht des Jesaia trotz der Anknüpfung dieser Idee an ein tatsächlich vollzogenes Menschenopfer eben nur eine ideale sinnbildliche oder typische Bedeutung besessen hatte. Hier liegt denn auch die Erklärung dafür, daß der „Mensch" Jesus bei Paulus ein ungreifbarer Schemen bleibt und er von Christus als Menschen sprechen kann, ohne hierbei an eine historische Persönlichkeit im Sinne der heutigen liberalen Theologie zu denken. Der ideale Mensch, wie Paulus sich Jesus vorstellt, der Inbegriff alles menschlichen Seins, die als Person gedachte menschliche Gattung, die die Menschheit ebenso für Gott vertritt, wie der in ihrer Rolle geopferte Mensch die Gottheit für das Volk veranschaulicht, der „Mensch", auf den allein es für die Erlösung ankommt, ist und bleibt eine metaphysische Wesenheit, und was Paulus über diese lehrt, das ist nur eine nähere Ausführung und Vertiefung desjenigen, was die Mandäer von ihrem Mandâ de hajjê oder Hibil Ziwâ, die apokalyptisch beeinflußten jüdischen Sekten von ihrem Messias als Geheimlehre glaubten.

Gott, der „Vater" unseres „Herrn" Jesus Christus, hat seinen Sohn „erweckt" und zur Erlösung der Menschheit auf die Erde herabgesendet. Wiewohl ursprünglich eins mit Gott und darum selbst ein göttliches Wesen, hat Christus nichtsdestoweniger seine ursprüngliche überirdische Wesenheit aufgegeben. Im Widerspruch zu seiner wahren Wesenheit hat er

seine geistige Natur mit der Gestalt des „Sündenfleisches" vertauscht, seinen himmlischen Reichtum für die Armut und Armseligkeit des menschlichen Daseins dahingegeben und ist er „an Erscheinung wie ein Mensch", in Knechtsgestalt zu den Menschen gekommen, um diesen die Erlösung zu bringen.[1] Denn der Mensch ist unfähig, durch sich selbst das religiöse Heil zu erlangen. Bei ihm ist der Geist gebunden an das Fleisch, seine göttliche übersinnliche Wesenheit an die sinnlich-stoffliche Wirklichkeit, und darum ist er „von Natur" dem Übel und der Sünde unterworfen. Alles Fleisch nämlich ist als solches „Sündenfleisch". Also ist auch der Mensch, sofern er ein fleischliches Wesen ist, zur Sünde geradezu genötigt. Und auch Adam ist nur aus dem Grunde der Urheber aller menschlichen Sünde, weil auch er „im Fleische", d. h. ein endliches, der Leiblichkeit verhaftetes, Wesen war. Wohl hat Gott, um ihnen in ihrer Finsternis den rechten Weg zu zeigen, den Menschen das Gesetz gegeben und ihnen damit eine Möglichkeit eröffnet, durch die Ausübung seiner Gebote vor seinem Gerichte für gerecht erklärt oder „gerechtfertigt" zu werden. Allein die Gebote in voller Strenge zu erfüllen, ist unmöglich. Und doch vermöchte nur das Halten des ganzen Gesetzes ohne Rest die Menschen vor dem Gericht zu retten. Wir aber sind alle Sünder.[2] So hat das Gesetz zwar das Bewußtsein der Schuld geweckt und durch seine Übertretung die Sünde offenbar gemacht,[3] aber es hat sie auch zugleich gesteigert. Es hat sich als ein strenger Erzieher und Zuchtmeister zur Gerechtigkeit erwiesen, jedoch ohne selbst die Gerechtigkeit herbeizuführen. Ja, so wenig hat es sich als das ersehnte Heilmittel erwiesen, daß man geradezu sagen kann, es sei überhaupt nicht von Gott zu dem Zwecke gegeben worden, um die Menschen zu erretten, sondern nur, um sie noch elender zu machen. Paulus möchte daher auch die Übermittlung des Gesetzes an Moses lieber nicht Gott selbst, sondern vielmehr dessen Engeln zuschreiben, um Gott von der Schuld des Gesetzes zu entlasten.[4] Dieser Zustand

[1] Röm. 8, 3; 2. Kor. 8, 9; Phil. 2, 7f. [2] Gal. 3, 10ff.; Röm. 3, 9ff.
[3] Röm. 3, 20; 4, 15; 5, 20; 7, 7ff. [4] Gal. 3, 19ff.

ist aber für die Menschen um so verhängnisvoller, als die Sünde, wie sie durch das Gesetz geweckt wird, unweigerlich den Tod nach sich zieht und dieser ihnen auch die letzte Möglichkeit raubt, ihrer höheren geistigen Natur gemäß zu werden. So ist der Mensch, ein bejammernswertes Wesen, zwischen Licht und Finsternis mitten inne gestellt. Nach oben zieht ihn sein gottverwandter Geist; nach unten hin ziehen und zerren ihn die schlimmen Geister und Dämonen, die diese Welt beherrschen, ihn zur Sünde reizen, und die im Grunde nichts anderes sind als mythische Personifikationen der sündhaften fleischlichen Triebe des Menschen.

In diese Welt der Finsternis und der Sünde tritt nun Christus ein. Als Mensch unter Menschen, begibt auch er sich in den Machtbereich des Fleisches und der Sünde und muß sterben, wie die übrigen Menschen. Indessen für den menschgewordenen Gott ist der Tod kein solcher im gewöhnlichen Sinne. Für ihn ist er nur die Befreiung von der ihm unangemessenen Beschaffenheit des Fleisches. Wenn Christus stirbt, so streift er nur die Fessel des Fleisches ab und tritt er hervor aus dem Kerker des Leibes, hinaus aus der Sphäre, worin die Sünde, der Tod und die Dämonen herrschen. Er, der Gottmensch, stirbt der Sünde ein für allemal, die ihm ja nicht ureigentümlich ist. Indem er in seiner Auferstehung die Todesmächte überwindet, gewinnt der Sohn gerade durch den Tod sein eigentliches ursprüngliches Wesen, das ewige Leben in und bei dem Vater wieder.[1] So wird er aber auch zugleich zum Herrn über das Gesetz, denn dieses herrscht ja nur insoweit, als es irdische, fleischliche Menschen gibt, und hört in dem Augenblicke für ihn auf, zu gelten, wo Christus sich über das Fleisch erhebt und zu seiner rein geistigen Natur zurückkehrt. Gäbe es für den Menschen eine Möglichkeit, in gleicher Weise ihrem Fleische abzusterben, so würden sie damit, ebenso wie Christus, von der Sünde, dem Tode und Gesetz erlöst sein.

Eine solche Möglichkeit gibt es. Sie liegt darin, daß Christus eben selbst nichts anderes ist als der als Persönlichkeit

[1] Röm. 6, 9f.

aufgefaßte menschliche Gattungsbegriff, die personifizierte platonische Idee des Menschen, der Idealmensch als metaphysische Wesenheit und damit sich in seinem Schicksal das Schicksal der ganzen Menschheit erfüllt. In diesem Sinne gilt das Wort: „Ist einer für alle gestorben, so sind sie alle gestorben."[1] Um der Früchte dieses Todes Jesu teilhaftig zu werden, dazu ist freilich nötig, daß der einzelne Mensch wirklich eins mit Christus wird, daß er in eine nicht bloß subjektiv gedachte, sondern objektive, reale, innerliche Einheit mit dem Repräsentanten, dem göttlichen Urbilde der menschlichen Gattung eintritt; und dies geschieht nach Paulus durch den „Glauben". Der Glaube, wie Paulus ihn versteht, ist also nicht ein bloßes äußerliches Fürwahrhalten der Tatsache des Opfertodes und der Auferstehung Jesu, sondern die Hinwendung des ganzen Menschen zu Jesus, die seelische Einswerdung mit ihm und die daraus von selbst sich ergebende göttliche Gesinnung, aus welcher die ihr entsprechende sittliche Betätigung von selbst hervorgeht. Nur in diesem Sinne ist es gemeint, wenn Paulus den Glauben über die Werke stellt, wie das Gesetz sie fordert. Ein Werk, das nicht aus dem Glauben, aus tiefster gottähnlicher Gesinnung entspringt, hat keinen religiösen Wert, und wenn es dem Wortlaute des Gesetzes noch so gemäß sein sollte. Das ist eine Anschauungsweise, die Paulus durchaus mit der stoischen Philosophie seines Zeitalters teilte, und welche damals in den edleren Kreisen der antiken Menschheit sich mehr und mehr zur Herrschaft brachte. Der Mensch wird gerechtfertigt nicht durch das Gesetz, nicht durch die Werke, sondern durch den Glauben: der Glaube wird als Gerechtigkeit gerechnet auch ohne die Werke.[2] Es ist nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken, wenn Paulus sagt, daß Gott den Menschen nicht nach Verdienst und Leistung, sondern „umsonst", „aus Gnade" rechtfertige. Nach der Auffassung der jüdischen Gesetzesreligion hat der Begriff der Rechtfertigung eine rein juridische Bedeutung. Der Lohn entspricht hier genau der Leistung. Die Rechtfertigung ist nichts als eine durch eine

[1] Röm. 5, 14. [2] Röm. 4, 3ff.

unumstößliche Norm bedingte „Pflicht". Nach der neuen Auffassung des Paulus hingegen ist sie ein selbstverständliches Ergebnis der göttlichen Gnade. Die Gnade aber besteht letzten Endes darin, daß Gott aus eigenen freien Stücken seinen Sohn geopfert hat, damit der Mensch durch den „Glauben" an ihn und die dadurch bedingte Einheit mit ihm an den beseligenden Wirkungen seines Erlösungswerkes teilnähme.

Aber der Glaube ist nur die eine Art, um mit Christus eins zu werden und die wesentliche Einheit mit ihm auch äußerlich zu betätigen. Zum Glauben müssen die Taufe und das Herrnmahl hinzukommen; damit schließt Paulus sich unmittelbar an die Mysterien und ihre sakramentale Auffassung der Vereinigung des Menschen mit der Gottheit an und bekundet er den Zusammenhang seiner eigenen Lehre mit derjenigen der heidnischen Kultgemeinden. Durch die Taufe, das Untertauchen und Verschwinden in der Wassertiefe, wird der Mensch mit Christus „begraben in den Tod". Indem er dann wieder aus dem Wasser emportaucht, vollzieht sich in ihm nicht bloß in symbolischer, sondern zugleich in magisch-mystischer Weise die Auferstehung mit Christus zu einem neuen Leben.[1] Dabei wird Christus vom Täufling gleichsam „angezogen",[2] so daß er hinfort nicht mehr bloß der Möglichkeit nach, sondern in Wirklichkeit mit Christus eins, Christus in ihm, er selbst in Christus ist. Das Herrnmahl ist zwar einerseits ein brüderliches Liebes- und Gedächtnismahl zur Erinnerung an den Heiland, wie es bisher von den jesusgläubigen Sekten aufgefaßt war, und wie auch die Anhänger des Mithra ihre Agapen in Erinnerung an das Abschiedsmahl ihres Gottes von den Seinigen zu feiern pflegten.[3] Auf der andern Seite aber ist es eine durch das Trinken des sakramentalen Kelchs und das Essen des sakramentalen Brotes vermittelte mystische Gemeinschaft des Blutes und Leibes Christi in keinem andern Sinne, als wie die Heiden durch die Opfermahle in eine innerliche Verbindung mit ihren Göttern zu treten meinten und die Naturvölker

[1] Röm. 6, 3ff. [2] Gal. 3, 27. [3] Vgl. oben S. 64.

noch heute vielfach des Glaubens sind, durch das Essen vom Fleische eines andern, sei es Tieres oder Menschen, und Trinken seines Blutes der in jenem enthaltenen Kraft teilhaftig zu werden.[1] Ja, Taufe und Herrnmahl sind bis zu einem solchen Grade auch für Paulus rein natürliche Vorgänge, Zauberhandlungen, daß er an der heidnischen Sitte keinen Anstoß nimmt, lebende Christen zugunsten Verstorbener stellvertretend zu taufen, und unwürdiges Essen und Trinken beim Herrnmahl nach seiner Meinung Krankheit und Tod verursacht.[2] Schon dies läßt es höchst zweifelhaft erscheinen, ob es berechtigt ist, den Paulus, wie üblich, wegen seiner „Überwindung des Naturalismus der heidnischen Mysterien" zu preisen und ihm eine so viel höhere und geistigere Auffassung der Sakramente zuzuschreiben, als wie sie auch bei den Heiden herrschte.[3]

Nun ist Christus, wie gesagt, bei Paulus nur ein zusammenfassender Ausdruck für die ideale Gesamtheit aller Menschen, die darin zugleich als ein besonderes persönliches Wesen vorgestellt wird. Er ist die verselbständigte platonische Idee des Menschen, nicht anders, als wie auch Philo die göttliche Vernunft personifiziert und diese mit dem „Idealmenschen", der Idee des Menschen, hatte zusammenfließen lassen.[4] Wie nach platonischer Ansicht die Vereinigung des Menschen mit der Idee durch den Eros, durch unmittelbare intellektuelle Anschauung auf Grund der begrifflichen Erkenntnis hergestellt, der Gegensatz von Sinnenwelt und Ideenwelt überwunden und der Mensch hiermit selbst zu einem Gliede des Ideenkosmos erhoben wird, genau so schließen sich nach Paulus die Christen durch den Glauben und die Sakramente zu konstituierenden Momenten der idealen Menschheit zusammen. So verwirklichen sie die Idee der Menschheit und treten mit Christus in eine mystische Gemeinschaft, der ja selbst, wie gesagt, nur diese Idee in ihrer einheitlichen Zusammenfassung darstellt. Die Folge hiervon ist, daß alles, was sich in Christus vollzieht, zugleich auch von den mit ihm vereinigten

[1] I. Kor. 10, 16ff.; 11, 23—27. [2] I. Kor. 10, 3ff.; 16—21. [3] Vgl. z. B. Pfleiderer: a. a. O. 333. [4] Vgl. oben S. 15f.

Menschen in geheimnisvoller Weise miterlebt wird. Demnach können sie nun selbst als die „Glieder des Einen Leibes Christi“ bezeichnet werden, der ihr „Haupt“ oder ihre „Seele“ ist, und dies zwar in demselben Sinne, wie alle verschiedenen Ideen Platos nur Glieder und Momente der einheitlichen Ideenwelt bilden und ihre Vielheit sich zur Einheit der höchsten Idee, der übergreifenden und bestimmenden Idee des Einen oder Guten aufhebt.

Was bei Plato eine Erhebung des Geistes zur Ideenwelt ist, das ist bei Paulus die Vereinigung des Menschen mit Christus. Was bei jenem der im Besitze des Wissens Befindliche, der „Weise“ ist, das ist hier der „Christ“. Was dort Eros heißt, der Vermittler der Einheit von Ideenwelt und Sinnenwelt, von Sein und Bewußtsein, von objektivem und subjektivem Denken und zugleich der Inbegriff aller objektiven Gedanken selbst, das heißt hier Christus. Eros wird von Plato der Sohn des Reichtums und der Armut genannt, der beider „Natur und Zeichen“ trägt: „Er ist ganz arm und läuft barfuß herum und hat kein Dach, das ihn schützte; auf der nackten Erde ohne Lager muß er schlafen.“ „Da er nun nicht Gott und nicht Mensch geboren ist, so blüht er bald und ist voll Leben, bald ist er müde und stirbt hin, und das alles oft an demselben Tage; aber immer wieder lebt er auf, denn der Vater ist in ihm.“[1] So ist auch im paulinischen Christus die ganze Fülle der Gottheit enthalten[2] und er selbst der „Sohn Gottes“, aber nichtsdestoweniger erniedrigt er sich, nimmt Christus Knechtsgestalt an, wird Mensch und stirbt und setzt sich damit in den vollkommensten Gegensatz zu seinem eigentlichen Wesen, jedoch nur, um in jedem einzelnen Menschen beständig wieder aufzuerstehen und die Menschen an seinem eigenen Leben teilnehmen zu lassen. Und wie Christus nach I. Tim. 2, 5 der „Mittler“ ist zwischen Gott und Mensch, so ist auch der platonische Eros „in der Mitte zwischen dem Unsterblichen und dem Sterblichen.“ „Ein Dämon, Sokrates, ist Eros, ein großer Dämon, ein Heiland, und alles Dämonische, alles Heilende lebt zwischen Gott und

[1] Plato: Gastmahl, übers. von Kaßner S. 51. [2] Kol. 2, 9.

Mensch. Der Dämon ist immer der Bote: er bringt den Göttern das Flehen und die Opfer der Menschen und er kündet den Menschen die Gnade der Götter. Der Heiland ist in der Mitte und er füllt die Kluft zwischen den Unsterblichen und den Sterblichen, und das All ist durch den Heiland gebunden. Durch ihn kommt alles Schauen den Sehern, und durch den Heiland gehen die Opfer und Weihen, durch den Heiland reden Götter zu Menschen. Wer das begreift, in dem ist der Heiland."[1] Wir erinnern uns auch hierbei wieder daran, daß der Eros im „Timäus" unter dem Namen der „Weltseele" erscheint und diese nach Plato die Gestalt eines schrägen Kreuzes haben soll.[2]

Der platonische Eros ist die mythische Personifikation des Gedankes, daß das Denken des Seins (Gen. obj.) als solches zugleich ein Denken des Seins (Gen. subj.) ist, oder daß im Denken der Ideen der subjektive Gedanke des Philosophen und die objektive ideale Wirklichkeit sich gleichsam von zwei Seiten her begegnen und unmittelbar in eins zusammenfließen.[3] So aber ist er nur der erkenntnistheoretische Ausdruck für den Grundgedanken des alten arischen Feuerkultus, wonach das Opfer Agnis, d. h. das Opfer, das der Mensch dem Gotte darbringt, als solches zugleich ein Opfer Agnis, d. h. ein Opfer ist, welches der Gott darbringt, und in welchem er sich selbst für den Menschen opfert. Dem entspricht es, wenn nach Paulus der Tod und die Auferstehung Christi, wie sich diese im Bewußtsein des gläubigen Menschen spiegeln, ein Sterben und Wiederauferstehen Christi als göttlicher Persönlichkeit darstellen, wenn der Mensch mit Christus stirbt und wiederauflebt und Gott und Mensch im Glauben unmittelbar in eins verschmelzen. Wie hierbei der Mensch nach Paulus zu einem „Gliede" des „Leibes Christi" wird, so werden auch nach vedischer Vorstellung die Teilnehmer am Opfer des Feuergottes durch den Genuß des Somatrankes und das Essen des Weihgebäckes zu einem mystischen Leib verbunden, vom Einen Hauch des Gottes beseelt, der ihre Sün-

---

[1] ebd. 49f. [2] a. a. O. S. 80. [3] Vgl. mein Werk: Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung 1907.

den in seiner heiligen Glut vertilgt, und mit neuer Lebenskraft durchflutet. Und wie in Indien aus dem Kultus des Feuergottes und der hierin vollzogenen Vereinigung von Gott und Mensch sich das Brahmanentum entwickelt und die Herrschaft über die gesamte indische Menschheit erlangt hat, wie nach Plato die intellektuelle Anschauung den Stand der Wissenden begründet, den Weisen an die Spitze des sozialen Organismus stellt und den Philosophen als den einzig Würdigen zur Weltregierung befähigt, so schimmert auch bereits durch die paulinische Vorstellung der Gläubigen als des „Leibes Christi" die künftige Auffassung der Kirche als einer „Gemeinschaft der Heiligen" hindurch, in welchen sich der menschliche Gattungsbegriff (Christus) verwirklicht, als des Reiches Gottes auf Erden, als der wahren Menschheit, als der sinnlichen Erscheinung des himmlischen Idealmenschen selbst, der anzugehören für den Menschen Pflicht ist, und ohne welche es ihm nicht möglich ist, sein wahres ideales Wesen darzuleben.

Die antike Philosophie hatte sich bisher vergeblich bemüht, den Gegensatz von Ideenwelt und Sinnenwelt und die hierin begründete Unsicherheit des menschlichen Denkens und Lebens zu überwinden. Seit Plato hatte sie an den Problem gearbeitet, Natur und Geist, deren gegensätzliche Beschaffenheit ihr durch den Begründer des metaphysischen Idealismus erstmalig zum Bewußtsein gebracht war, in widerspruchsloser Weise miteinander auszusöhnen. Die Religion hatte besonders in den Mysterienkulten das begrifflich unlösbar erscheinende Problem auf praktischem Wege zu lösen und den Menschen auf dem Wege der Hingebung und „Offenbarung", durch die mystische Versenkung in die Tiefen Gottes einen neuen Grund und Halt zu verschaffen gesucht. Aber erst das Christentum des Paulus gab diesem ganzen unklaren Sehnen und Suchen eine Form, die den Schauer und die Beseligung der mystischen Ekstase mit der Bestimmtheit einer umfassenden religiösen Weltanschauung verband und die Menschen über den tiefsten Sinn ihres gefühlsmäßigen Dranges nach Gewißheit aufklärte: nicht durch begriffliche

Dialektik, wie Plato wollte, nicht durch vernünftige Einsicht in den Weltzusammenhang im Sinne einer doch nur den Wenigsten erreichbaren abstrakten Verstandeserkenntnis erlangt der Mensch die Einheit mit Gott und die Gewißheit der wahren Wirklichkeit, sondern durch den Glauben, durch die göttliche Erlösungstat. Sich diese innerlich aneignen, sie dadurch selbst unmittelbar miterleben, dies allein setzt den Menschen in den Stand, aus der Unsicherheit und Finsternis der fleischlichen Existenz in die lichte Klarheit des geistigen Seins emporzutauchen. Alle Gewißheit des wahren oder wesentlichen Seins ist somit Glaubensgewißheit, und eine höhere Gewißheit gibt es nicht, als wie sie dem Menschen im Glauben und durch die Frömmigkeit zu teil wird. Wie Christus gestorben und dadurch frei von den Banden des Leibes und der Erdenwelt geworden ist, so muß auch der Mensch im Geiste sterben. Er muß die Bürde dieses Leibes, der eigentlichen Ursache aller seiner ethischen und intellektuellen Unzulänglichkeit, ablegen, er muß innerlich mit Christus auferstehen und wiedergeboren werden, so nimmt er damit auch an dessen geistiger Klarheit teil und gewinnt er mit dem „Leben im Geiste" die Erlösung von aller ihm gegenwärtig anhaftenden Unzulänglichkeit. Es ist wahr, äußerlich besteht der Leib noch fort, auch nachdem die innere Erlösungstat vollbracht ist. Auch wenn der Mensch mit Christus gestorben, auferstanden und ein neuer Mensch geworden ist, ist er trotzdem noch den leiblichen Beschränkungen unterworfen. Auch der Erlöste ist noch in der Welt und muß mit ihren Einflüssen kämpfen. Allein was der Mensch durch die Eingliederung in Christi Leib gewinnt, das ist der „Geist" Christi, der die Glieder des Leibes zusammenhält, sich in allem wirksam zeigt, was dem Leibe zugehört, und sich im Menschen als übernatürliche Kraft betätigt. Und dieser Geist, wie er von nun an im Erlösten wohnt, wirkt und schafft und ihn zu allen Handlungen antreibt, hebt den Menschen in der Vorstellung über alle Beschränkungen seiner fleischlichen Natur hinaus, stärkt ihn in seiner Schwachheit, zeigt ihm das Dasein in einem neuen Lichte, so daß er sich hinfort nicht mehr beschränkt fühlt, ver-

leiht ihm den Sieg über die irdischen Gewalten und läßt ihn schon in diesem Leben die Seligkeit seiner endgültigen realen Erlösung in einem zukünftigen Jenseits vorempfinden.[1] Nun ist aber der Geist Christi als solcher zugleich der göttliche Geist. Indem sie also Christi Geist empfangen, sind die Erlösten selber Gottes „Söhne", und dieses kommt darin zum Ausdruck, daß sie mit dem Geiste die „herrliche Freiheit der Kinder Gottes erben".[2] Denn, wie Paulus sagt: „Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist ist, da ist Freiheit."[3]

Wenn sonach der Christ sich in eine „neue Schöpfung" umgewandelt fühlt, mit der Kraft wahren Erkennens und guten Handelns ausgerüstet, durch das Bewußtsein seiner siegreichen Macht über die fleischlichen Gelüste beseligt weiß und im Glauben seinen Frieden gewinnt, so ist dies die Folge eines mehr als menschlichen Geistes, der in ihm wirkt, wie denn übrigens auch die christlichen Tugenden der Bruderliebe, der Demut, des Gehorsams usw. ihre Begründung nur aus der Verpflichtung schöpfen, die der Besitz des Geistes einschließt: „Leben wir im Geist, so laßt uns auch wandeln im Geist".[4] Und wenn die Gläubigen auf einmal eine Fülle neuer wunderbarer Kräfte entfalten, die über die gewöhnliche Natur des Menschen hinausgehen, wie die Fähigkeit des Zungenredens, der Weissagung und der Krankenheilung, so ist auch dies nach der abergläubischen Anschauung der Zeit nur aus der Einwohnung und der Wirksamkeit eines übernatürlichen, von außen in den Menschen hineingefahrenen Geistwesens zu erklären. Aber freilich, wie dieser himmlische Geist zugleich der Geist des Menschen sein, wie er im Menschen wirksam sein kann, ohne den eigentlichen ursprünglichen Geist des Menschen aufzuheben und das Individuum zu einem passiven Werkzeug, einer unlebendigen Marionette ohne eigene Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit herabzudrücken, wie der von einem solchen Geiste „besessene" Mensch sich trotzdem frei und durch den Geist erlöst fühlen kann, das erscheint in der paulinischen Auffassung der Er-

[1] Gal. 2, 20; Röm. 8, 24, 26. [2] Röm. 8, 14 ff. [3] II. Kor. 3, 17. [4] Gal. 5, 26.

ösung nicht verständlich. Denn es ist ja in der Tat ein fremder, ihm nicht wesentlich zugehöriger Geist, der durch die Vereinigung mit Christus in den Menschen einfährt. Soll er doch nicht bloß des einzelnen Menschen Geist, sondern als solcher zugleich der persönliche Geist Christi sein. Ein und derselbe Geist soll einerseits, mit einem himmlischen Lichtleib angetan, zur Rechten des Vaters im Himmel thronen, und andrerseits auf Erden der Geist der an ihn Glaubenden sein, in ihnen als der Quell der Gnosis, der vollen mystischen Erkenntnis sich betätigen und als die Kraft des Guten, als Geist der Heiligkeit übernatürliche Wirkungen hervorbringen.[1] Es soll einerseits ein objektiv vorhandenes Geistwesen sein, das in Christus Mensch wird, stirbt und wiederaufersteht, und andrerseits eine innerliche, subjektive Kraft, die in jedem einzelnen Menschen das Absterben des Fleisches und die Wiedergeburt bewirkt, um den Gläubigen zugleich als Frucht ihrer individuellen Erlösungstat zu teil zu werden. Das begreift sich allenfalls aus der Denkweise einer Zeit, für die der Begriff der Persönlichkeit noch gar keine feste Bedeutung hatte, die daher auch noch keinen Widerspruch darin fand, daß ein persönlicher Christusgeist gleichzeitig einer Vielheit von individuellen Geistern innewohnt, und die zwischen der einmaligen oder vielmehr ewigen Erlösungstat der Gottheit und ihrer beständigen zeitlichen Wiederholung in den Individuen noch gar nicht unterschied, allein selbst dies nur in dem Falle, daß der paulinische Christus ein rein metaphysisches Wesen ist; hingegen ist es völlig unverständlich, wenn Paulus seine Vorstellung des Erlösungsmittlers aus irgendwelcher Erfahrung eines historischen Jesus und seines zeitlichen Todes gewonnen haben sollte. Nur weil Paulus bei seiner Lehre von der erlösenden Kraft des Christusgeistes an gar keine bestimmte menschliche Persönlichkeit gedacht hat, nur darum konnte er die Immanenz des Göttlichen in der Welt durch jenen Geist vermittelt sein lassen. Nur weil er mit der Persönlichkeit jenes Geistes keinen anderen Begriff verband als das Buch der Weis-

[1] I. Kor. 2, 9—14; Röm. 12, 2.

heit oder Philo mit den von ihnen vertretenen Immanenzprinzipien, nur darum stellte er die Behauptung auf, daß Christus die Erlösung bewirke. Christus ist sonach, als Erlösungsprinzip, bei Paulus nur eine allgorische oder symbolische, keine wirkliche Persönlichkeit. Er ist eine Persönlichkeit, wie die heidnischen Gottheiten auch, die, unbeschadet ihrer Veranschaulichung in menschlicher Gestalt, als allgemeine, kosmische Mächte galten. Die Persönlichkeit ist für Paulus nur ein anderer Ausdruck für die übernatürliche Geistigkeit und zielstrebige Wirksamkeit des Erlösungsprinzips im Unterschiede von den blind wirkenden Kräften und stofflichen Wesenheiten des religiösen Naturalismus. Sie dient nur zur Bezeichnung der Geistigkeit in einer Zeit, die auch den Geist sich nur als ein stoffliches Fluidum vorzustellen vermochte. Sie entspricht nur einfach der populären Auffassung des Erlösungsprinzips, die sich dieses mit der Vorstellung eines menschenartigen Wesens verbunden dachte. Keineswegs aber bezieht sie sich auf ein reales historisches Individuum, sondern läßt gerade durch das Unbestimmte und Schillernde ihres Begriffs erkennen, wie weit der Christus der paulinischen Erlösungslehre davon entfernt war, einer bestimmten geschichtlichen Wirklichkeit anzugehören.

Nicht also weil er Jesus als geschichtliche Persönlichkeit so hoch schätzte und verehrte, hat Paulus Christus zum Träger und Vermittler der Erlösung gemacht, sondern weil er von einem geschichtlichen Jesus, von einem menschlichen Individuum dieses Namens, auf den er das Erlösungswerk hätte übertragen können, überhaupt nichts wußte. „Vertraute Jünger“, meint Wrede, „konnten nicht so leicht glauben, der Mann, der mit ihnen in Kapernaum zu Tisch gesessen oder auf dem galiläischen See gefahren war, sei der Schöpfer der Welt (!). Für Paulus fiel dies Hindernis fort.“[1] Was für eine wunderliche Vorstellung müssen doch unsere Theologen von einem Manne, wie Paulus, haben, wenn sie glauben, es hätte ihm überhaupt jemals einfallen können, mit einem menschlichen Individuum Jesus, und mochte es ihm

[1] a. a. O. 86.

noch so bewundernswert erschienen sein, so ungeheuerliche Vorstellungen zu verknüpfen, wie Paulus es mit seinem Christus tut! Gewiß, es gibt einen Grad der religiösen Schwärmerei, die den Unterschied von Mensch und Gott völlig aus den Augen verliert; und zumal um die Wende unserer Zeitrechnung, in der Zeit des Kaiserkultus und des tiefsten religiösen Aberglaubens war die Vergöttlichung eines verehrten Menschen nach ihrem Tode an sich nichts Ungewöhnliches. Aber man mache sich nur einmal klar, was für ein Übermaß von Kritiklosigkeit, gedanklicher Unklarheit und Zügellosigkeit dazu gehört, einen vor noch nicht langer Zeit verstorbenen Menschen, der noch deutlich in der Erinnerung seiner Zeitgenossen und nächsten Angehörigen lebt, nicht nur überhaupt zum Gott, nein, zum weltschöpferischen Geistprinzip, zum metaphysischen Erlösungsmittler und „zweiten Gott" emporzuphantasieren. Und wenn, wie dies auch Wrede in den obigen Worten zugibt, die persönliche Bekanntschaft Jesu in der Tat ein „Hindernis" für die Apotheose des Menschen war, wie soll man es sich erklären, daß die „Urapostel" zu Jerusalem an jener Auffassung des Paulus keinen Anstoß nahmen? Sie wußten doch, wer Jesus gewesen war. Sie kannten ihn durch mehrjährigen beständigen Umgang mit dem Meister. Und wie hoch sie auch immer von dem Auferstandenen dachten, wie innig sich in ihrem Bewußtsein die Erinnerung an den Menschen Jesus mit den herrschenden Vorstellungen des Messias verknüpfen mochte: zu einer derartig maßlosen Vergötterung ihres Herrn und Meisters, wie Paulus sie schon verhältnismäßig so bald nach Jesu Tode vornahm, sollen doch auch sie nach der herrschenden theologischen Ansicht sich keineswegs verstiegen haben.

„Paulus glaubte bereits an ein solches Himmelswesen, an einen göttlichen Christus, ehe er an Jesus glaubte."[1] Die Wahrheit ist, daß er an diesen letzteren *überhaupt nicht glaubte*. Der „Mensch" Jesus gehörte von vornherein als notwendiges Moment zu seinem Christusglauben, sofern ja die Erlösungstat des Christus eben in seiner Erniedrigung

[1] Wrede: ebd.

und Menschwerdung bestehen sollte — dazu bedurfte es keines historischen Jesus. Wie für die gesamte Heidenwelt, so war auch für Paulus der an Gottes Statt geopferte wirkliche Mensch besten Falles nur ein zufälliges Symbol des sich selbst als Opfer darbringenden Gottes. Man kann daher auch nicht sagen, daß der Mensch Jesus eigentlich nur „der Träger all der gewaltigen Prädikate" wurde, die als solche bereits seit langem feststanden,[1] oder, wie auch Gunkel es auffaßt, daß auf jenen die begeisterte Jüngerschaft alles, was das bisherige Judentum von seinem Messias auszusagen wußte, übertragen habe und somit die neutestamentliche Christologie trotz ihrer unhistorischen Beschaffenheit doch „ein gewaltiger Hymnus" sei, „den die Geschichte auf Jesus singt"(!).[2] Gibt man einmal die Existenz eines vorchristlichen Jesus zu, und gerade Gunkel hat, außer Robertson und Smith, am meisten zur Anerkennung dieser Tatsache beigetragen, dann kann dies zunächst nichts anderes als einen schweren Verdacht gegen den historischen Jesus erwecken, und es erscheint als eine geradezu verzweifelte Ausflucht der „kritischen" Theologie, aus der Existenz eines vorchristlichen Jesus umgekehrt Kapital für die „einzigartige" Bedeutung ihres „historischen" Jesus schlagen zu wollen.

Das Leben und der Tod Christi ist für Paulus weder die sittliche Tat eines Menschen, noch ist es ihm überhaupt eine geschichtliche Tatsache, sondern etwas Übergeschichtliches, ein Vorgang in der übersinnlichen Welt.[3] Auch der „Mensch" Jesus kommt für Paulus ausschließlich als Idee in Frage, und sein Tod ist, ebenso wie seine Auferstehung, nur die bloße ideale Bedingung, wodurch die Erlösung herbeigeführt wird. „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel."[4] Auf diesen Ausspruch hat man bisher den Hauptbeweis dafür gegründet, daß für Paulus ein geschichtlicher Jesus die Voraussetzung seiner Lehre sei. Indessen bedeutet jener Ausspruch im Munde des Paulus in Wahrheit gar nichts anderes als der Glaube seiner Zeitgenossen, die von der Auferstehung ihres Gottes, mochte dieser nun Adonis oder Attis

[1] Wrede: ebd. [2] a. a. O. 94. [3] Wrede: a. a. O. 85. [4] I. Kor. 15, 17.

oder Osiris oder wie immer heißen, das natürliche und religiöse Heil erhofften.

Die Tatsache steht also fest, daß Paulus von einem geschichtlichen Jesus nichts gewußt hat, und, wenn er etwas von ihm gewußt haben sollte, dieser Jesus bei ihm doch jedenfalls keine Rolle spielt und keinen Einfluß auf die Entwicklung seiner religiösen Weltanschauung ausgeübt hat. Man stelle sich vor! derjenige Mann, von dem wir die ersten schriftlichen Zeugnisse über das Christentum besitzen, der dieses als eine neue vom Judentum verschiedene Religion überhaupt erst begründet, an dessen Lehre allein die ganze weitere Entwicklung der christlichen Gedanken angeknüpft hat, Paulus kennt Jesus als historische Persönlichkeit überhaupt nicht. Ja, er hätte es sogar von seinem Standpunkte aus mit vollem Rechte ablehnen müssen, wenn andere ihn über eine solche Persönlichkeit hätten aufklären wollen! Von allen Einsichtigen wird heute zugestanden, was Eduard v. Hartmann schon vor mehr als dreißig Jahren behauptet hat, daß ohne Paulus die christliche Bewegung ganz ebenso, wie diejenige vieler anderer jüdischer Sekten, im Sande verlaufen wäre, um höchstens nur noch als eine historische Kuriosität die Geschichtsforscher zu beschäftigen — und Paulus weiß nichts von Jesus! Die Entstehung und Entwicklung der christlichen Religion hat lange vor dem Jesus der Evangelien begonnen und sich unabhängig vom geschichtlichen Jesus der historischen Theologie vollzogen. Schon hieraus erhellt zur Genüge die Berechtigungslosigkeit dieser Theologie, das Christentum rein als „Christentum Christi" aufzufassen und eine bloße Ansicht vom Leben und der Lehre eines „vorbildlichen" Menschen Jesus für christliche Religion auszugeben. —

Das Christentum ist eine synkretistische Religion. Es gehört auch seinerseits jenen vielgestaltigen religiösen Bewegungen an, die um die Wende unserer Zeitrechnung miteinander um die Vorherrschaft rangen. Aus der apokalyptischen Stimmung und der Messiashoffnung der jüdischen Sekten hervorgegangen, hat es nichtsdestoweniger den Kern seiner

Lehre, sein spezifisch Eigentümliches, wodurch es sich vom gewöhnlichen Judentume unterscheidet, die Zentralidee des sich selbst für die Menschheit opfernden Gottes, der Naturmystik der umwohnenden Völkerschaften entlehnt, die diesen Glauben im Zusammenhange mit dem Feuerkultus aus einer früheren nördlichen Heimat nach Asien übertragen haben. Nur sofern jener Glaube letzten Endes auf arischen Ursprung deutet, kann man sagen, daß Jesus „ein Arier" gewesen sei; alle weiteren Behauptungen nach dieser Richtung hin, wie z. B. Chamberlain in seinen „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts" sie aufgestellt hat, sind reine Phantasie und beruhen auf einer völligen Verkennung der wahren Sachlage. So aber, als die Religion von Christus, dem „Herrn", der das jüdische Gesetz durch seinen freiwilligen Sühnetod säkularisiert hat, ist das Christentum nicht in Jerusalem, sondern, wenn irgendwo, in der syrischen Hauptstadt Antiochia, einem der Hauptkultorte des Adonis, „entstanden", wie es denn auch Antiochia war, wo nach der Apostelgeschichte[1] der Name „Christen" für die Anhänger der neuen Sekte zuerst aufgekommen sein soll, die bis dahin gewöhnlich „Jessäer" oder „Nazoräer" hießen.[2]

[1] 11, 26. [2] In derselben Weise sucht auch Vollers in seiner Schrift über „Die Weltreligionen" (1907) den Glauben der urchristlichen Sekte an den Tod und die Auferstehung Jesu aus einer Verschmelzung des Adonis- (Attis-) und Christusglaubens zu erklären. Auch er erblickt das Wesentliche jenes Glaubens darin, daß die bestehenden Ansichten vom Messias und der Auferstehung auf eine und dieselbe Person übertragen seien, und weist darauf hin, von wie großer Bedeutung es sein mußte, daß dieser Glaube gerade in den Ländern, wohin er sich naturgemäß verbreiten mußte und verbreitet hat, in Nordsyrien, Anatolien und Ägypten, auf einen wohl vorbereiteten Boden stieß. Als den natürlichen Vermittler der neuen Predigt oder „Heilsbotschaft" (Evangelium) aber betrachtet er die jüdische Diaspora dieser Länder und findet die Bestätigung für seine Ansicht darin, daß die Gebiete der größten Dichtigkeit der Diaspora fast genau zusammenfallen mit den Ländern, wo der sterbende und wiedererstehende junge Gott gefeiert wurde, und daß diese selben Gebiete auch die Stätten sind, an denen wir schon eine Generation nach dem Tode Jesu die zahlreichsten, blühendsten und fruchtbarsten Gemeinden der neuen Glaubensform antreffen: Syrien, Anatolien,

Das steht nun freilich in schroffstem Widerspruche zur Tradition, nach welcher das Christentum in Jerusalem entstanden sein und sich von hier aus unter den Heiden verbreitet haben soll. Allein der Bericht des Lukas über die Entstehung der jerusalemischen Messiasgemeinde und die von ihr ausgegangene Verbreitung des Evangeliums kann, wie schon angedeutet wurde, auf historische Bedeutung keinen Anspruch machen. Schon die Erzählung von den Ostererlebnissen der Jünger und den ersten Erscheinungen des Auferstandenen erweisen sich durch ihren widerspruchsvollen und verworrenen Charakter als legendarische Erfindungen.[1] Unhistorisch und in Widerspruch mit demjenigen, was Matthäus und Markus hierüber berichten, ist die Behauptung vom Bleiben der Jünger in Jerusalem nach dem Tode Jesu, die sogar von Lukas auf einen ausdrücklichen Befehl des verstorbenen Meisters zurückgeführt wird.[2] Unhistorisch ist die Pfingstversammlung mit dem wunderlichen „Wunder" der Ausgießung des Heiligen Geistes und, wie schon hervorgehoben wurde, die Verfolgung der Gemeinde nach der Hinrichtung des Stephanus. Schon die große Mühe, die Lukas sich gibt, Jerusalem als den Ausgangspunkt der christlichen Bewegung hinzustellen, verrät deutlich die Tendenz des Verfassers der Apostelgeschichte, die tatsächlich von vielen Brennpunkten ausgegangene Tätigkeit der christlichen Propaganda in eine Ausbreitung des Evangeliums von Einem Brennpunkte aus umzudeuten. Es soll der Anschein hervorgerufen werden, als ob die neue Religion sich explosionsartig von Jerusalem aus über die ganze Welt verbreitet habe, und so ihr beinahe gleichzeitiges Auftreten in ganz Vorderasien erklärt werden. Dar-

---

Ägypten. Es ist die ostmediterrane oder levantinische Hufeisenlinie, die von Ephesus und Bithynien durch Anatolien nach Tarsus und Antiochia zieht, von dort durch Syrien und Palästina über die Kultzentren Bubastis und Sais nach Alexandrien. Fast genau in der Mitte dieser Länder liegt Aphaka, wo das Haupttheiligtum des „Herrn" Adonis lag, und wenig südlich von diesem Orte liegt der Gau, wo der Heiland der Evangelien geboren wurde" (a. a. O. 152). [1] Vgl. O. Pfleiderer: Die Entstehung des Christentums 1905, 109ff. [2] Luk. 24, 33; 49, 52; Apg. I, 4, 8, 12ff.

um müssen am Pfingsttage zu Jerusalem „andächtige Juden aus allerlei Volk“ versammelt sein und sich trotz ihrer verschiedenen Sprache gegenseitig verstehen können. Darum muß Stephanus gesteinigt und damit der Anlaß zu jener Verfolgung gegeben werden, welche die Gläubigen auf einmal in alle Winde zerstreut.[1]

Nun ist es ja gewiß wahrscheinlich, daß auch zu Jerusalem, ebenso wie an vielen anderen Orten, sich eine Messiasgemeinde befand, die an Jesus im Sinne des sich selbst für die Menschheit opfernden Gottes glaubte. Die Frage jedoch ist, ob dieser Glaube sich bei der jerusalemischen Gemeinde auf einen wirklichen Menschen Jesus stützte, und ob somit ein Recht besteht, diese Gemeinde, deren Mitglieder zum Teil mit Jesus persönlich bekannt gewesen sein und dessen vertrauten Umgang genossen haben sollen, für die „Urgemeinde“ im Sinne des ersten Keims und Ausgangszentrums der christlichen Bewegung anzusehen. Man könnte ja annehmen, und Frazer tut dies, daß ein jüdischer Prophet und Wanderprediger, der zufällig auch den Namen Jesus führte, von seinen Gegnern, den rechtgläubigen Juden, wegen revolutionärer Umtriebe gefangen gesetzt, als der Haman des betreffenden Jahres hingerichtet sei und dadurch die Veranlassung zur Begründung der jerusalemischen Gemeinde gegeben habe.[2] Indessen hiergegen spricht es schon, daß die Berichterstatter über den Anfang der christlichen Propaganda offenbar durchaus im Unsichern tappen, der eine diese, der andere jene Behauptung hierüber aufstellt, ohne besorgen zu müssen, widerlegt zu werden, und sie alle den Mangel einer bestimmten Kenntnis durch unverkennbare Phantasien zu ersetzen streben. Wenn die Lehre von Jesus, wie Smith behauptet, vorchristlich war, „ein Kultus, der an den Grenzen der Jahrhunderte (100 v. Chr. bis 100 n. Chr.) unter den Juden und besonders den Hellenisten mehr oder weniger geheim und in ‚Mysterien‘ gehüllt, verbreitet war“, so versteht man sowohl das plötzliche Hervortreten des Christentums auf einem so weiten Gebiete, wie fast dem ganzen Vorderasien, als auch

[1] Smith: a. a. O. 23—31. [2] Frazer: Golden bough III, 197.

begreift man die Tatsache, daß schon die frühesten Berichterstatter über den Anfang der christlichen Bewegung nichts Sicheres mitzuteilen wußten. Dies scheint jedoch ganz unvereinbar mit der Annahme eines gewissen, bestimmten, lokalen und persönlichen Ausgangspunktes der neuen Lehre.[1] Man wird einwenden: aber die Evangelien! Sie erzählen doch offenbar die Geschichte eines menschlichen Individuums und sind ohne die Annahme eines historischen Jesus nicht erklärlich!

Dies nötigt uns dazu, die geschichtliche Glaubwürdigkeit und die Entstehungsweise der Evangelien einer genaueren Betrachtung zu unterwerfen.

2. DER EVANGELISCHE JESUS

Wie weit auch die Ansichten auf dem Gebiete der Evangelienkritik noch immer auseinandergehen mögen: in einem stimmen doch gegenwärtig alle wirklich kompetenten Beurteiler mit seltener Einmütigkeit überein: die Evangelien sind keine Geschichtsurkunden im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern Glaubensschriften, literarische Urkunden des christlichen Gemeindebewußtseins. Ihre Absicht ist daher auch nicht, einen der Wirklichkeit entsprechenden Bericht über das Leben und die Lehre Jesu zu liefern, sondern den Glauben an Jesus als den von Gott zur Erlösung seines Volkes gesandten Messias zu erwecken, zu befestigen und gegen Angriffe zu verteidigen. Als Glaubensschriften aber beschränken sie sich, wie selbstverständlich, auf die Mitteilung vor allem solcher Worte und Ereignisse, die für den Glauben irgendwelche Bedeutung haben, und haben sie zugleich das größte Interesse daran, die Tatsachen so zurechtzulegen und darzustellen, wie dies dem Inhalt des Glaubens entspricht.

a) DER SYNOPTISCHE JESUS

Von den vier Evangelien können nur die drei sog. Synoptiker, Matthäus, Markus und Lukas, auf geschichtliche Be-

[1] Smith: a. a. O. 30f.

deutung unmittelbar Anspruch machen, während das vierte Evangelium, dasjenige des Johannes, einen zu dogmatischen Charakter trägt, um als Geschichtsquelle dienen zu können.

Von den synoptischen Evangelien wiederum pflegt dasjenige des Markus als das älteste angesehen zu werden. Matthäus und Lukas stützen sich auf Markus, und allen dreien liegt nach der herrschenden Ansicht noch eine gemeinsame aramäische Quelle zugrunde, worin die lehrhaften Aussprüche Jesu enthalten gewesen sein sollen. Die Tradition bezeichnet Johannes Markus, den Neffen des Barnabas, Schüler des Petrus, Begleiter des Paulus auf seiner ersten Missionsreise und späteren Gehilfen in der römischen Gefangenschaft, als den Verfasser des Markusevangeliums und nimmt an, daß dieses kurz nach der Zerstörung Jerusalems (70), also mindestens vierzig Jahre nach dem Tode Jesu (!) geschrieben sei. Sie stützt sich hierbei auf eine Notiz des Kirchenhistorikers Eusebius (gest. um 340 n. Chr.), wonach Papias, Bischof von Hierapolis in Kleinasien (um 140), von dem „Ältesten Johannes" in Erfahrung gebracht haben will, daß Markus aufgezeichnet habe, was er von Petrus gehört und dieser wiederum vom „Herrn" gehört habe. Das ist bei ihrer vermittelten Beschaffenheit und der notorischen Unzuverlässigkeit des Eusebius gerade keine sehr vertrauenerweckende Notiz, und so gehört denn auch jene Überlieferung zu denen, die sich weder widerlegen noch beweisen lassen. Sicherlich hat der Verfasser des Markusevangeliums keine Anschauung von den Orten, an denen Jesus geweilt haben soll, was, zumal mit Rücksicht darauf, daß Markus in Jerusalem geboren und Missionsreisender gewesen sein soll, sich jedenfalls sehr sonderbar ausnimmt. Markus steht, wie Wernle in seiner Schrift über „Die Quellen des Lebens Jesu" es ausdrückt, sowohl zeitlich wie örtlich dem Leben Jesu recht fern gegenüber (!), ja, besitzt überhaupt keine klare Anschauung von Jesu Wirken und Lebensgang,[1] und dasselbe bestätigt Wrede in seinem Werke „Das Messiasgeheimnis" (1901), wohl der scharfsinnigsten und eingehendsten Untersuchung der Grundprobleme des Markus-

[1] a. a. O. 58.

evangeliums, welche wir besitzen. Jesus ist für Markus ohne weiteres der Messias, der Sohn Gottes. „Für diesen Glaubenssatz soll Glauben geweckt werden, er soll bewiesen und verteidigt werden: das ganze Evangelium ist eine Verteidigung. Markus will alle seine Leser, die er sich unter Heiden und Heidenchristen denkt, zu dem Bekenntnis führen, das der heidnische Hauptmann ausspricht: ‚Wahrlich, dieser Mensch war Gottes Sohn!'[1] Diesem Zweck ist die ganze Erzählung untergeordnet."[2]

Der Hauptbeweis des Markus für diesen Gedanken ist der Wunderbeweis. Gegenüber seinen Wundern tritt die Lehre Jesu bei Markus so sehr zurück, daß wir nie genau erfahren, was Jesus gepredigt hat. „Infolgedessen ist das geschichtliche Bild stark getrübt, die Person Jesu ins Groteske, Phantastische verzerrt worden" (!).[3] Nicht nur bringt Markus vielfach seine eigenen Gedanken an die Überlieferung von Jesus heran und berichtet dabei geradezu Verkehrtes: auch die Verbindung, die er zwischen den Erzählungen hergestellt hat, wie sie erst lange Zeit einzeln für sich von Mund zu Mund gegangen sind, bevor Markus eine zusammenhängende Geschichte daraus gemacht hat, ist eine ganz lose, äußerliche. Ursprünglich gingen die von Markus berichteten Geschichten sich untereinander gar nichts an. Es liegt auch nicht einmal eine Erinnerung daran vor, daß sie sich gerade in dieser Reihe folgten (!).[4] Nur der Stoff selbst also, nicht was Markus aus ihm gemacht hat, ist geschichtlich wertvoll.[5] Einzelgeschichten, Einzelgespräche, Einzelworte sind von Markus zu einem Ganzen verbunden worden, und oft genug läßt sich noch erkennen, daß es sich um Überlieferungen handelt, die sich erst lange nach Jesu Tode in der ältesten Christenheit gebildet, um Erfahrungen, die sich erst allmählich zu einer Geschichte verdichtet haben, wie denn vor allem die Wundergeschichten in dieser Weise zustande gekommen sein dürften. Trotz aller dieser Zutaten und Veränderungen und trotzdem es weder bei den Worten Jesu noch bei den Erzählungen in den meisten Fällen mehr möglich ist, das

---

[1] 15, 39. [2] 60. [3] ebd. [4] 63ff. [5] 68.

Tatsächliche aus der Überlieferung herauszuschälen, deren erste schriftliche Aufzeichnung vierzig Jahre gewartet hat, soll der geschichtliche Wert der von Markus uns mitgeteilten Überlieferungen „sehr hoch“ anzuschlagen sein (!). Denn „wertvoll“ ist doch nicht bloß „der Gesamteindruck des Gewaltigen, Ursprünglichen, Schöpferischen“, der aus diesen Erzählungen des Markus spricht, sondern auch so mancher einzelne „der Wirklichkeit entnommene“ Zug. Zahlreiche Erzählungen, Augenblicksbilder und Bemerkungen „sprechen für sich selbst“. Die Anspruchslosigkeit und Absichtslosigkeit (!), die Frische und Freudigkeit (!), womit Markus das alles wiedergibt, zeigen deutlich (?), „daß er hier der reine Mund guter Überlieferung ist und nicht anders schreibt, als Augenzeugen selbst ihm berichteten“ (!). „Und so bleibt es zuletzt doch dabei, daß dieses Evangelium trotz allem ein außerordentlich wertvolles Werk ist, eine Sammlung alter und echter Stoffe, die lose geordnet und unter einige leitende Gedanken gestellt sind, verfaßt vielleicht von jenem Markus, den das Neue Testament kennt, und von dem Papias aus dem Mund des Ältesten Johannes hörte.“[1]

Man traut seinen Augen nicht und faßt sich an den Kopf über diese Art, den Markus zu einer auch nur halbwegs glaubwürdigen „Geschichtsquelle“ stempeln zu wollen. Nur zu sehr wird man durch dies Verfahren an die ironische Bemerkung des verstorbenen Wrede erinnert, wenn dieser über die „Geschmacksurteile“ spottet, die in der Wissenschaft vom Leben Jesu blühen. „Diese Wissenschaft“, sagt Wrede, „krankt an der psychologischen Vermutung, und diese ist eine Art des historischen Ratens.“[2] Der eine glaubt dies, der andere jenes als historischen Kern aus dem Evangelium herausschälen zu können, aber objektive Beweise für seine Behauptungen hat keiner. „Wenn man mit einem historischen Kerne arbeiten will, so muß man wirklich auf einen Kern stoßen. Es kommt gerade alles darauf an, daß in einer Geschichte oder einem Worte etwas nachgewiesen wird, was jede andere Erklärung des vorliegenden Gebildes unwahr-

[1] 70. [2] 3.

scheinlich oder wenigstens zweifelhaft macht."[1] Ob Wrede in demjenigen, was nach Wernle unmittelbar „für sich selbst" sprechen soll, etwas derartiges „Unerfindbares" erblickt haben würde, erscheint nach seiner radikalen Kritik der historischen Glaubwürdigkeit des Markusevangeliums doch sehr fraglich. Denn auch Wrede denkt über den „Historiker" Markus nicht wesentlich verschieden von Wernle. So sind z. B. nach seiner Meinung die Jünger Jesu, wie der Evangelist sie schildert, mit ihrer bis an Torheit grenzenden Verständnislosigkeit, ihrer Ratlosigkeit und ihrem zweideutigen Verhalten gegenüber ihrem Meister „keine Gestalten der Wirklichkeit.[2] Auch er räumt, wie gesagt, ein, daß Markus keine wirkliche Anschauung mehr vom geschichtlichen Leben Jesu habe,[3] wenn auch „blasse Reste"(!) einer solchen in seine übergeschichtliche Glaubensauffassung eingegangen seien. „Das Markusevangelium", sagt er, „gehört in diesem Sinne in die Dogmengeschichte."[4] Der Gedanke, daß in ihm der Entwicklungsgang des öffentlichen Lebens Jesu noch erkennbar vorliege, erweist sich als morsch.[5] „Wünschenswert wäre es in der Tat im höchsten Grade, daß ein solches Evangelium nicht das älteste ist."[6]

So also steht es mit Markus als Geschichtsquelle. Wir dürfen hiernach kaum hoffen, in unserm Glauben an die geschichtliche Wirklichkeit Jesu durch die beiden andern Synoptiker wesentlich bestärkt zu werden, von denen das Evangelium des Lukas im Anfang des zweiten Jahrhunderts von einem unbekannten Heidenchristen geschrieben, dasjenige des Matthäus gar überhaupt nicht das Werk eines einzigen Verfassers, sondern in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts von verschiedenen Händen, und dies zwar unverkennbar im Interesse der Kirche, verfaßt sein soll.[7] Denn diese

[1] Wrede: a. a. O. 91. [2] 104. [3] 129. [4] 131. [5] 148. [6] ebd. [7] Vgl. Pfleiderer: Entstehung des Christentums 207, 213. Nach welchen Gesichtspunkten übrigens die Evangelien „kritisch" behandelt zu werden pflegen, beweist allein schon die kuriose Tatsache, daß auf katholischer Seite nicht Markus oder Lukas, sondern Matthäus (!) für die älteste Quelle ausgegeben zu werden pflegt und daß man auch hierfür „Beweise" vorbringt — natürlich, denn es ist ja das

gründen sich ja auf Markus, und wenn sie außerdem auch noch ein gewisses „Sondergut", das Markus fehlt, in ihre Darstellung hineingearbeitet haben, z. B. eine größere Anzahl von Gleichnissen und Einzelworten Jesu, wenn sie dessen Lebensgeschichte durch Hinzufügung ausgesprochen legendarischer Züge, wie z. B. der Vorgeschichte des Heilands, sämtlicher Zusätze der Leidens- und Auferstehungsgeschichte usw., ausgeschmückt haben, so ist auch dies nicht gerade geeignet, die Existenz eines historischen Jesus zu stützen. Wernle freilich ist der Ansicht, daß von beiden Evangelisten gerade in dieser Hinsicht „alte Überlieferungen mit besonderer Treue" aufbewahrt seien, jedoch ohne einen Beweis hierfür zu liefern, während er auf der andern Seite in bezug auf gewisse Erzählungen des Lukas zugibt, daß, wenn dieser schon alte Überlieferungen benutzt habe, sie darum doch noch nicht schriftlich, vor allem aber „noch nicht geschichtlich zuverlässig" gewesen zu sein brauchten. Es nimmt sich eigentümlich aus, wenn er dann, die Geschichtlichkeit der Überlieferung völlig beiseite lassend, emphatisch erklärt, ein so starker Anteil des Evangelisten an Bildung und Gestaltung seiner Erzählung, wie dieser tatsächlich nach seiner Meinung vorhanden ist, sei doch keineswegs imstande, den „Wert seines großen reichen Schatzes köstlicher Gleichnisse und Geschichten herabzusetzen, durch die Jesus selber(!) frisch und ursprünglich(!) zu uns redet", und wenn er am Ende das Fazit zieht, „daß das Sondergut beider Evangelien trotz seines sehr gemischten Charakters Anspruch genug auf unsere Dankbarkeit hat."[1] Denn das heißt doch wohl nichts anderes, als die Dankbarkeit für den literarischen oder sonstigen Wert der Evangelien im Interesse des Glaubens für ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit ausnutzen!

Aber da ist ja noch die Spruchsammlung, jene „große Redequelle", aus welcher sämtliche Synoptiker und vor allem Lukas und Matthäus den Stoff zu ihren Aussprüchen Jesu ge-

---

„kirchliche" Evangelium, es enthält ja die berühmte Stelle Kap. 16, 18 u. 19 über die „Schlüsselgewalt" des Petrus; wie sollte es also nicht das älteste sein? [1] 81.

nommen haben sollen. Leider ist nur diese ein uns völlig unbekanntes X, denn wir kennen weder den Umfang der „großen" Quelle, noch die Anordnung der Reden in ihr, noch auch deren Wortlaut oder dies doch höchstens nur da bis zu einem gewissen Grade, wo Lukas und Matthäus wörtlich übereinstimmen, oder der eine den Text des andern aus durchsichtigen Gründen verändert hat. Wir können nur sagen, daß diese Sammlung in aramäischer Sprache geschrieben war und die Anordnung der Reden in ihr nicht nach der Zeitfolge, sondern nach der Gleichartigkeit des Inhaltes getroffen war, während schon das wieder zweifelhaft ist, ob die Sammlung ein einheitliches Werk, von einem einzigen Manne verfaßt war und ob sie eine Geschichte erlebt hat, bevor sie zu Lukas und Matthäus kam. Aber gleichviel — „die Spruchsammlung enthält eine so kostbare Fülle der Herrnworte, daß recht wohl ein Augenzeuge selbst ihr Verfasser sein könnte" (!).[1] Und was die aus ihr geschöpften Reden Jesu anbetrifft, so sind sie zwar niemals von Jesus gehalten worden (!), sondern verdanken ihre Zusammenstellung durchaus der Hand des Sammlers, wie denn auch die vielbewunderte Bergpredigt Jesu aus einzelnen Worten, die allen Teilen seines Lebens angehören, vielleicht durch ein Jahr getrennt, nachträglich zusammengestellt ist und die verbindenden Grundgedanken überall nicht diejenigen Jesu, sondern vielmehr der Urgemeinde sind, „aber im ganzen ist der Geschichtswert dieser Reden doch der allergrößte. Zusammen mit den Herrnworten des Markus geben sie uns den treuesten Einblick in das Herz des Evangeliums" (!).[2]

Das also sind die Quellen für die Annahme eines geschichtlichen Jesus! Streicht man alles ab, was von den Evangelien geblieben ist, so sieht das übrige allerdings recht „ärmlich", oder, gerade heraus gesagt, erbärmlich aus. „Wenn es aber nur fest und zuverlässig ist," tröstet sich Wernle. Ja, wenn! „Und wenn es nur genügt, um uns auf die Hauptfrage: Wer war Jesus? Antwort zu geben!"[3] So viel ist ja sicher: ein „Leben Jesu" kann auf Grund der vorhandenen Zeugnisse

[1] 71. [2] 74. [3] 81 f.

nicht geschrieben werden. Darin stimmen gegenwärtig wohl alle Theologen überein, was sie freilich nicht abhält, wenigstens für das „Volk" derartige Darstellungen doch immer wieder zu liefern, und hierbei den Mangel an historischer Zuverlässigkeit durch erbauliche Ergüsse, Schönrednerei und Phrasen zu ersetzen.[1] „Nicht an kostbarem geschichtlichem Einzelgut, an Bausteinen des Lebens Jesu fehlt es uns; sie sind in Fülle vorhanden. Aber der Bauplan ist uns verloren, gänzlich unfindbar, weil schon den ältesten Jüngern nichts an einem solchen geschichtlichen Zusammenhang gelegen war (!), sondern vielmehr alles an den einzelnen Worten und Taten, sofern sie Glauben erweckten, Gehorsam forderten."[2] Ob sie dies weniger getan haben würden, wenn sie im Zusammenhange berichtet worden wären, ob die Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen von Jesus wohl darunter gelitten haben würde und nicht vielmehr nur gesteigert worden wäre, wenn die Evangelisten sich die Mühe genommen hätten, uns etwas mehr von dem wirklichen Leben Jesu mitzuteilen? Aber schließlich ist auch das nach Wernle „kein so großer Schade, sobald wir nur hinreichend klar ermitteln können, was Jesus in der Hauptsache tat und wollte."[3] Leider können wir nicht einmal dies mit Bestimmtheit tun. Denn die letzte Auskunftsstelle, die wir bei der Prüfung der Quellen erreichen, die aramäische Spruchsammlung und jene ältesten Überlieferungen, aus denen Markus geschöpft hat, und deren Nachlese uns Lukas und Matthäus aufbewahrt haben, der früher sogenannte „Urmarkus", sind uns gänzlich unbekannt. Kennten wir sie aber auch, so wären wir doch damit noch immer nicht „an Jesus selbst herangekommen". „Sie enthalten die Möglichkeit der Trübung und Umbildung. Sie geben zunächst den Glauben der ältesten Christen wieder, einen Glauben, der im Laufe von vier Jahrzehnten gewachsen ist und sich auch gewandelt hat."[4] Wir kennen also höchstens nur den Glauben der Urgemeinde. Wir sehen, wie diese sich von ihrem Auferstehungsglauben aus Jesus klar zu machen, wie sie die göttliche

---

[1] Vgl. Paul Schmidt: Die Geschichte Jesu, 1899; Furrer: Das Leben Jesu Christi, 1905. [2] 82. [3] 83. [4] ebd.

Beschaffenheit Jesu durch Anführung von Wundererzählungen usw. sich selbst und andern zu „beweisen" gesucht hat. Allein was Jesus selbst gedacht, was er getan, was er gelehrt, wie er gelebt und, dürfen wir hinzufügen, ob er überhaupt gelebt hat, das ist aus den Evangelien nicht zu ersehen und kann aus ihnen allem Vorangegangenen nach auch nicht einmal mittelbar mit ausreichender Bestimmtheit erschlossen werden.

Der liberale Theologe freilich, dem alles an der Existenz eines historischen Jesus gelegen ist, weiß sich zu helfen. Er erklärt, auch alles Bisherige sei noch nicht die Hauptsache, sondern diese sei, wie Jesus Gott, die Welt, die Menschen angeschaut hat, welche Antwort er auf die Frage: worauf kommt es an vor Gott? und Was heißt Religion? gegeben hat. Man sollte meinen, die Antwort hierauf sei in dem Vorangegangenen bereits enthalten und laute, daß wir von alledem nichts wüßten. Aber weit gefehlt! Wernle weiß es und schaut es „im hellen Tageslicht". „Aus der Fülle seiner Gleichnisse und Sprüche und aus zahlreichen Augenblickserinnerungen redet es zu uns so klar und bestimmt, als wäre Jesus unser Zeitgenosse (!). Kein Mensch auf der Erde kann sagen, es sei unsicher oder dunkel, wie Jesus über diese Hauptsache (!) gedacht hat, die uns (nämlich den liberalen Theologen) noch heute die Hauptsache ist." „Und wenn die Christenheit jahrtausendelang das vergessen hat, was ihr Meister zuerst und vor allem wollte, heute (d. h. nach den Klarstellungen der kritischen Theologie!) leuchtet es uns aus den Evangelien wieder so klar und wunderbar entgegen, als wäre die Sonne eben erst aufgegangen und vertriebe durch ihre siegreichen Strahlen alle Gespenster und Schatten der Nacht."[1] Und so hat denn auch Wernle selbst, dem wir diese trostreiche Versicherung verdanken, ein in theologischen Kreisen sehr geschätztes Werk über „Die Anfänge unserer Religion" (1901) geschrieben, in dem er eine so eingehende, im Tone überschwenglichster Begeisterung gehaltene Darstellung der innersten Gedanken, Absichten, Worte und Lehre Jesu und

[1] 85f.

seiner Anhänger geliefert hat, als wäre er selbst unmittelbar dabei gewesen.

Man unterdrückt ein starkes Wort. Es sind ja doch die Ausführungen eines ernst zu nehmenden Mannes, mit dem man es bei dem Obigen zu tun hat, einer „Leuchte" seiner Wissenschaft! Die viel zitierte Schrift über „Die Quellen des Lebens Jesu" gehört der Sammlung religionsgeschichtlicher Volksbücher an, welche die Quintessenz des gegenwärtigen theologischen Wissens zum Inhalte haben, und die für die weitesten Kreise der religiös Interessierten und Gebildeten bestimmt sind. Man darf also wohl mit Recht voraussetzen, daß jene Schrift zum Ausdruck bringt, was die liberale Theologie unserer Tage wünscht, daß die ihr unterstellten Gemeindemitglieder wissen und glauben möchten. Oder schätzen am Ende nur die religionsgeschichtlichen Volksbücher das geistige Niveau ihrer Leser so niedrig ein, daß sie meinen, mit derartigen Ausführungen, wie denjenigen von Wernle, die Gebildeten in ihrem Glauben an einen historischen Jesus befestigen zu können? Man zieht die mehr „wissenschaftlich" gearteten Darstellungen anderer bedeutender Theologen über den gleichen Gegenstand zu Rate. Man greift zu Beyschlag, Harnack, Bernhard Weiß, zu Pfleiderer, Jülicher und Holtzmann. Man schlägt Bousset nach, der die Existenz eines historischen Jesus mit so großer Entschiedenheit und Wärme gegen einen Kalthoff verteidigt hat — überall das gleiche halb komische, halb traurige Schauspiel: erst entwertet man durch seine Kritik die evangelischen Quellen bis zu einem solchen Grade, daß für einen historischen Jesus so gut wie nichts mehr übrig bleibt, und dann wirft man auf einmal sein ganzes kritisches Rüstzeug fort, verlangt von dem Leser, an Jesu menschlicher Existenz nicht zu zweifeln, indem man an seinen gesunden Menschenverstand, sein religiöses Gefühl, sein „historisches Gewissen" (!) usw. appelliert, und schwingt sich mit verzücktem Augenaufschlag zu einem Hymnus auf Jesus auf, als ob man dessen historische Existenz vorher „bewiesen" hätte, oder als ob sie eines solchen Beweises überhaupt gar nicht bedürftig wäre. Kann man es der katholischen

Theologie unter solchen Umständen verdenken, wenn sie auf diese ganze protestantische „Kritik" mit unverhohlenem Mitleid, ja — Verachtung blickt und nicht müde wird, ihr die Inkonsequenz, Halbheit und Ergebnislosigkeit aller ihrer Bemühungen um die Aufhellung der Ursprünge des Christentumes vorzuhalten?[1] Hat sie nicht recht, über das furchtbare Fiasko zu triumphieren, das der Protestantismus mit allen derartigen Versuchen erlitten hat und notwendig erleiden muß, aus den Evangelien einen bloßen Geschichtsglauben an Jesus herauszudestillieren? Freilich ist, was sie selbst zugunsten des historischen Jesus vorbringt, von aller Kritik, ja, selbst von allem guten Willen zur Ermittelung der Tatsachen so gänzlich verlassen, daß man ihr zu viel Ehre antun würde, auf ihre bezüglichen Ausführungen überhaupt auch nur genauer einzugehen. Für sie ist das ganze Problem einfach damit gelöst, daß die Existenz des historischen Jesus die unumgängliche Voraussetzung der — Kirche bildet, auch wenn alle Tatsachen der Geschichte dagegen ihr Veto einlegen sollten; und wie einer der ihrigen es formuliert hat, das ist im Grunde die bereits vorher feststehende einstimmige Ansicht aller ihrer Untersucher des betreffenden Gegenstandes: „Die geschichtlichen Zeugnisse für die Echtheit der Evangelien sind so alt, so zahlreich und so begründet, wie kaum für ein anderes Buch der antiken Literatur (!). Wenn man also nicht inkonsequent sein will, so darf man die Echtheit der Evangelien nicht in Frage ziehen. Dann steht aber auch ihre Glaubwürdigkeit außer Zweifel; denn ihre Verfasser waren Augen- und Ohrenzeugen der erzählten Begebenheiten (!) oder sie haben von solchen ihre Kunde empfangen; sie waren ebenso urteilsfähige (!) wie wahrheitsliebende Männer; sie konnten, wollten, ja, mußten die Wahrheit sagen."[2] Es pflegt bekannt-

[1] Vgl. „Jesus Christus", Vorträge auf dem Hochschulkurs zu Freiburg i. B. 1908. [2] Schäfer: Die Evangelien und die Evangelienkritik 1908, 123. Die Geschichte der Entwicklung der Kirche in den ersten Jahrhunderten ist eine Geschichte der unverschämtesten literarischen Fälschungen, roher Gewalttätigkeit und plumper Spekulation auf die Leichtgläubigkeit der großen Masse. Das Pochen auf die „Glaubwürdigkeit" der christlichen Schriftsteller jener Zeit kann

lich niemals unredlicher zuzugehen als bei der Begründung einer neuen Religion, es sei denn, wie aus dem Obigen hervorgeht, bei der nachträglichen Verteidigung der von jener aufgestellten „Offenbarungsschriften".

Wie anders nimmt sich gegenüber dieser Art von Theologie der gute, ehrliche Kalthoff aus! Es ist wahr, man wird seinen positiven Ausführungen über die Entstehung des Christentums, seinem Versuch, diese ganze Religion auf Grund der marxistischen Geschichtsbetrachtung rein aus sozialen Beweggründen zu erklären und Christus für das bloße Spiegelbild der christlichen Gemeinde und ihrer Erfahrungen auszugeben, für einseitig und unzulänglich ansehen müssen; und ganz sicherlich verfehlt ist seine Zusammenstellung des biblischen Pilatus mit Plinius, dem bithynischen Statthalter unter Trajan, und die auf sie gestützte Beweisführung. Allein in dem, was er über die moderne kritische Theologie und ihren historischen Jesus vorbringt, hat Kalthoff zehnmal recht, so sehr sich diese auch berechtigt glaubt, den unbequemen Gegner wegen seiner verfehlten Grundauffassung von oben herab behandeln und als „unzuständig" ignorieren zu können. Die ganzen von der historischen Theologie mit so unsäglichem Fleiße und so großem Scharfsinn unternommenen Bemühungen, aus den vorhandenen Quellen den Beweis für die Existenz eines Menschen Jesus im Sinne der Tradition zu schöpfen, haben, wie Kalthoff mit Recht nicht müde wird, hervorzuheben, zu einem rein negativen Er-

---

daher bei den Kundigen höchstens nur ein ironisches Lächeln hervorrufen. Hier ist schlechterdings nichts von einem „geheimnisvollen Walten Gottes", von „wunderbarem Ursprung", von einer „göttlichen Offenbarung und Leitung der Vorsehung" zu verspüren. Leider gibt es noch immer nichts so Zurechtgemachtes, was weniger den Namen der „Geschichte" verdiente, als die üblichen Darstellungen der Entwicklung des Christentums. Hier sind uns sogar die „bigotten" Engländer voraus. Denn ein Werk, wie z. B. Robertsons „A short history of Christianity", das den Gegenstand „sine ira et studio", ohne Gehässigkeit, aber auch ohne Vertuschung und Beschönigung behandelt, fehlt uns noch gänzlich und damit auch jeder brauchbare Maßstab, um die Bedeutung des Christentums für den geistigen und sittlichen Fortschritt der Menschheit richtig abzuschätzen.

gebnis geführt. „Die zahlreichen Stellen in den Evangelien, die von dieser Theologie beiseite geschoben, für ihren historischen Jesus gestrichen werden müssen, stehen literarisch genau auf einer Linie mit denjenigen Stellen, aus denen die Theologie ihren historischen Jesus zusammensetzt, sie beanspruchen also auch den gleichen historischen Wert, wie diese. Der synoptische Christus, in dem die moderne Theologie durchweg die Züge des historischen Jesus zu haben meint, stehen einer wirklich menschlichen Auffassung des Christentums nicht um ein Haar breit näher als der Christus des vierten Evangeliums. Was die Epigonen der freisinnigen Theologie aus diesem synoptischen Christus als historischen Extrakt glauben herausdestillieren zu können, das hat historischen Wert nur als Denkmal der virtuosen Sophistik, die unter dem Namen der theologischen Wissenschaft ihre üppigsten Schößlinge getrieben."[1] „Wenn die Geschichtsforschung die Entstehungsgeschichte des Christentums nicht so lange als eine besondere Domäne der Theologie von der gesamten übrigen Geschichtsforschung ausgesondert und ihre Bearbeitung den Fachmännern der Kirche überlassen hätte, als wenn es zur Beurteilung der hier in Betracht kommenden Fragen einer ganz besonderen, von allen übrigen Wissensgebieten sich abhebenden, nur dem kirchlichen Theologen zugänglichen Begabung bedürfe, so würde die Welt mit der ganzen Leben-Jesu-Literatur längst fertig sein. Die Quellen, welche von dem Ursprung des Christentums Kunde geben, sind derart, daß es bei dem heutigen Stande der Geschichtsforschung keinem Historiker mehr einfallen würde, auf Grund derselben den Versuch zur Abfassung der Biographie eines historischen Christus zu unternehmen."[2] Sie sind, kann man hinzufügen, so beschaffen, daß ein wirklicher Historiker,

[1] A. Kalthoff: Das Christusproblem, Grundzüge zu einer Sozialtheologie 1902, 14 f. [2] Kalthoff: Die Entstehung des Christentums, Neue Beiträge zum Christusproblem 1904, 8. Es ist sehr zu begrüßen, daß auf dem letzten allgemeinen Historikertage die Geschichtsforscher sich endlich dazu aufgeschwungen haben, die Untersuchung der religiösen Urkunden der jüdischen und christlichen Religion für sich in Anspruch zu nehmen und damit dem bisherigen

der nicht schon mit der Überzeugung und der Absicht an sie herantritt, einen geschichtlichen Jesus in ihnen zu finden, keinen Augenblick darüber im unklaren sein kann, daß er es hier mit einer religiösen Dichtung, mit einem in ein historisches Gewand gehüllten Mythus zu tun hat, der sich prinzipiell in nichts von andern derartigen Mythen oder Sagen — man denke nur etwa an die Tellsage — unterscheidet.

ANHANG: JESUS IN DER PROFANLITERATUR

Es scheint bei dieser Sachlage wenig Aussicht zu sein, das Gewicht der Gründe, die für die historische Existenz Jesu sprechen, durch Belege aus der Profanliteratur erheblich zu verstärken. Als solche kommen bekanntlich nur zwei Zeugnisse des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus sowie je eines der römischen Historiker Tacitus und Sueton in Frage.

Was zunächst die Zeugnisse des Josephus in seinen „Altertümern" anbetrifft, die im Jahre 93 n. Chr. geschrieben sind, so ist deren erstes, nämlich Kap. 18, 3, wo von dem „Wundertäter und weisen Menschheitslehrer Jesus" die Rede ist, ein so offenbares Einschiebsel der späteren Zeit, daß selbst katholische Theologen — und das will etwas sagen — an seiner Unechtheit nicht zweifeln. Aber auch die andere Stelle, Kap. 20, 9, 1, die den Jakobus unter dem Vorsitze des Priesters Ananos hingerichtet werden läßt (62 n. Chr.) und ihn dabei als den „Bruder des sog. Christus" bezeichnet, ist nach der Ansicht hervorragender Theologen, wie Credner, Schürer u. a., nicht unverdächtig und würde, selbst wenn ihre Echtheit feststände, für den historischen Jesus doch nichts beweisen. Denn sie läßt es in der Schwebe, ob mit dem „Bruder" Jesu leibliche Verwandtschaft oder aber, was wahrscheinlicher ist, eine bloße Sektenbruderschaft gemeint ist und Jakobus, als der Vorsteher der jerusalemischen

Unfug der sog. „biblischen Geschichte", die gar keine Geschichte ist, ein Ende zu machen.

Messiasgemeinde, wie wir ihn aus der Apostelgeschichte kennen, nicht nur einfach als der „Bruder Christi" im eminenten Sinne bezeichnet werden soll, woraus alsdann erst die Tradition eine leibliche Bruderschaft gemacht hat. Haben wir doch auch bei den „Armen", denen Jesus die Güter der Gläubigen zugewendet wissen will,[1] ursprünglich nicht an die wirklich Armen überhaupt, sondern vielmehr an die Zugehörigen der Jesusbruderschaft zu denken sowie auch der Begriff des „Nächsten" unmittelbar nur diese Bedeutung hat und erst viel später in den humanen Sinn der Gegenwart umgedeutet ist.[2]

Nicht besser als mit den Zeugnissen des Josephus steht es mit denjenigen der römischen Geschichtsschreiber. Zwar heißt es bei Tacitus in seinen „Annalen" (15, 44) von der Sekte der Christen: „Der Urheber dieses Namens, Christus, war unter der Regierung des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus mit dem Tode bestraft worden", und Sueton berichtet in seiner Biographie des Kaisers Claudius Kap. 25, daß dieser „die Juden, die auf Anstiften des Chrestus heftige Unruhen erregten, aus Rom vertrieb". Indessen was ist hiermit bewiesen? Wissen wir denn so sicher, ob die angeführte Stelle des Tacitus gelegentlich der Christenverfolgung unter Nero nicht auch am Ende ein späteres Einschiebsel, eine Fälschung des ursprünglichen Textes ist? Der Umstand, daß jene Verfolgung bei keinem christlichen Schriftsteller vor dem Erscheinen der Annalen erwähnt ist, ist schon an sich höchst verdächtig.[3] Die Echtheit der Äußerung des Tacitus aber selbst zugegeben, obschon sie keineswegs sicher ist, und zugegeben auch, daß unter dem Chrestus des Sueton wirklich Christus und nicht ein beliebiger jüdischer Aufrührer jenes Namens zu verstehen ist:[4] können Schriftsteller des ersten Viertels des zweiten Jahrhunderts n. Chr., wo die Tradition bereits gebildet und das Christentum als eine Macht in die Ge-

[1] Matth. 19, 20. [2] Vgl. Hochart: a. a. O. Kap. V u. VI. [3] Vgl. Hochart: Études au sujet de la persécution des Chrétiens sous Néron 1885. [4] Vgl. über die Schreibart „Chrestus" Robertson: A short history of Christianity 39f.

schichte eingetreten war, als selbständige Zeugen für Tatsachen angesehen werden, die sich lange vor Entstehung der Tradition abgespielt haben sollen? Es ist ja nichts als Wortmacherei, wenn man, wie der Bremer Gymnasialdirektor Henke,[1] eine eingehende philologische Untersuchung über den historischen Wert der angeführten Zeugnisse anstellt. Und es ist nur ein Beweis für die Verlegenheit der liberalen Theologie in der ganzen Frage, wenn sie diese Zeugnisse noch immer wieder zur Verstärkung des Glaubens an einen historischen Jesus glaubt heranziehen zu dürfen, wie z. B. Mehlhorn in seiner Schrift über „Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu" (in „Aus Natur und Geisteswelt 1906), und damit den Anschein zu erwecken sucht, als verdienten sie überhaupt, berücksichtigt zu werden.

b) DIE EINWÄNDE GEGEN DIE LEUGNUNG DER GESCHICHTLICHKEIT DES SYNOPTISCHEN JESUS

So bleibt es also dabei: wir wissen nichts von Jesus, von einer historischen Persönlichkeit dieses Namens, auf welche sich die in den Evangelien berichteten Geschehnisse und Worte beziehen. „In Ermangelung jeder historischen Bestimmtheit ist der Name Jesus für die protestantische Theologie ein leeres Gefäß geworden, in welches jeder Theologe seinen eigenen Gedankeninhalt hineingießt."[2] Wenn sie hierfür eine Entschuldigung hat, so ist es die, daß jener Name überhaupt niemals etwas anderes als ein solches leeres Gefäß gewesen ist: Jesus, der Christus, der Retter, Heiland, Arzt der bedrängten Seelen, ist von Anfang an eine dem Mythus entnommene Gestalt gewesen, auf welche die Erlösungssehnsucht und der fromme Glaube der vorderasiatischen Völkerschaften alle ihre Vorstellungen des seelischen Heiles übertragen haben. Die „Geschichte" dieses Jesus hat schon vor dem evangelischen Jesus in ihren allgemeinen Zügen festgestanden. „Die Christo-

[1] Im „Protestantenblatt" 1903 Nr. 19 ff. [2] Kalthoff: Christusproblem 17.

logie", gesteht selbst Weinel, einer der eifrigsten und schwärmerischsten Anhänger des modernen Jesuskultus, „war fast fertig, ehe Jesus auf die Erde kam".[1]

Da ihre wesentlichsten Momente teils im derzeitigen jüdischen Glauben selbst, teils in demjenigen der Nachbarvölker und der alttestamentlichen Überlieferung nachweisbar sind, so kann das Zustandekommen der Lebensgeschichte Jesu in den Evangelien ohne historischen Jesus auch nicht als ein unlösbares Rätsel angesehen werden. Gegeben war zunächst der Messiasglaube, die Vorstellung eines von Gott gesandten himmlischen Geistwesens, des „Menschensohnes" Daniels und der jüdischen Apokalyptik, der sich für die Seinen opfert; gegeben die tatsächliche Opferung eines (beliebigen) Menschen an Stelle jenes Wesens, woraus sich bei Paulus die Ansicht entwickelte, daß Gott selbst Mensch wird und zur Sühne der menschlichen Vergehungen freiwillig den Opfertod erleidet. Gegeben waren die näheren Umstände der letzten Lebenstage Jesu: der Einzug in Jerusalem, die „Tempelreinigung", das Abendmahl; die Einzelheiten bei dem Tode des an Gottes und Menschen Statt hingerichteten Individuums[2] sowie die Vorstellung und die begleitenden Ereignisse seiner Auferstehung, worauf die Hoffnung auf das von ihm begründete Heil beruhte; ferner das „Felsengrab" des Heilands, die Weiber am Grabe, die sich ganz ebenso auch im Kultus des Mithra und Adonis finden usw. Gegeben war hiermit ohne weiteres die Wundertätigkeit des Gottmenschen, die zugleich in dem Wunder- und Heilglauben solcher Sekten, wie der Therapeuten und Essener, eine unmittelbare reale Stütze fand; seine überirdische Erhabenheit, sittliche Hoheit und überragende geistige Bedeutsamkeit und Weisheit. Gegeben war Jesu Verhalten zum Gesetz, nämlich in der Stellung, die Paulus in dieser Hinsicht seinem Christus zugeschrieben hatte; gegeben (schon im Alten Testament und bestärkt vielleicht durch platonische Reminiszenzen) die Idee des Gerechten im Kampfe mit den Ungerechten, der für seine

[1] Weinel: Jesus im 19. Jahrhundert 1907, 68. [2] Siehe näheres auch bei Robertson: a. a. O. 114—118; 178—186.

Gerechtigkeit leidet, aber siegreich über alle seine Gegner triumphiert.[1] Gegeben war die Zwölfzahl der Apostel;[2] der Gegensatz der jungen Messiasgemeinde gegen die Vertreter der alten jüdischen Religion, der „Pharisäer und Schriftgelehrten;" die wunderbare Geburt des Zimmermannssohnes (Agni); das Kreuz als Symbol des Todes und der Auferstehung Jesu und noch manches andere, wie der Lieblingsjünger und der Jüngerverräter, die Versuchungsgeschichte, das Lehren durch Gleichnisse usw., was sich ganz ähnlich auch in der indischen Legende vorfindet.[3] Ja, es scheint, daß auch sogar die Hinneigung Jesu zu den „Zöllnern und Sündern", das Sichherablassen des Messias zur Hefe des Volkes und seine weibliche Gefolgschaft, zum Teil recht zweifelhafter Art (Maria Magdalena!), einen ausgesprochen mythischen Charakter trägt und sein Vorbild in der anrüchigen Umgebung des babylonischen Sakäenkönigs und der übrigen vorderasiatischen Scheinkönige hat, denen alle Freiheit eingeräumt war, bis sie am letzten Tage ihrer Herrschaft die kurze Lust mit dem Tode am Galgen büßten.[4]

Und nun vergleiche man die Lobpreisungen des Buddha im Lalitavistara[5] mit der Schilderung der Persönlichkeit Jesu im Neuen Testamente, und man wird sich überzeugen, wie gleichartig, selbst wenn man die Hypothese einer direkten Beeinflussung ausschließt, unter ähnlichen Voraussetzungen das Verwandte sich gestalten mußte: „In der Welt der Geschöpfe, die längst gequält war von den Übeln der natürlichen Verderbnis, bist du erschienen, König der Ärzte, der uns erlöst von allen Übeln. Mit deiner Ankunft, o Führer, verschwindet die Unruhe und werden Menschen und Götter erfüllt mit Wohlsein. Du bist der Beschützer, der feste Grund, das Haupt, der Führer der Welt, mit deinem sanften wohlwollenden Sinn. Du bist der beste der Ärzte, der

[1] Vgl. oben 39 ff. [2] Siehe auch Robertson: A short history of Chr. 18, wo darauf hingewiesen ist, daß es in der letzten Zeit des jüdischen Tempeldienstes 12 (bezw. 72) „Apostel" waren, welche die Tempelsteuer von den Juden in der Diaspora eintrieben. [3] Vgl. Vollers: a. a. O. 159. [4] Robertson: a. a. O. 175. [5] Kap. 25.

das vollkommene Heilmittel bringt und sicherlich das Leiden heilt. Hervorragend durch deine Barmherzigkeit und dein Mitleid, ordnest du die Dinge der Welt. Hervorragend durch Sittenstrenge und gute Werke, aus dir selbst handelnd, vollkommen rein, bist du zur Vollkommenheit gelangt und, selbst erlöst, wirst du als der Verkündiger der vier Wahrheiten auch die anderen Geschöpfe erlösen. Die Macht des Dämons ist besiegt worden durch Weisheit, Tapferkeit und Sanftmut. Du hast sie erlangt, die höchste und unsterbliche Würde. Wir begrüßen dich als den Besieger des Heeres des Lügners. Du, dessen Wort ohne Fehl ist, der frei von Irrtum und Leidenschaft den Pfad des ewigen Lebens betreten hat, verdienst im Himmel und auf Erden Ehre und Huldigung ohnegleichen. Du erquickest die Götter und Menschen mit deinen durchaus klaren Worten. Durch die Strahlen, die von dir ausgehen (!), bist du der Besieger dieses Alls, der Herr der Götter und Menschen. Du bist erschienen, Licht des Gesetzes, Zerstörer der Unseligkeit und Unwissenheit, ganz erfüllt mit Demut und Majestät. Sonne, Mond und Feuer glänzen nicht mehr vor dir und deiner Fülle unvergänglicher Herrlichkeit. Du, der du erkennen lehrst, was wahr ist und was falsch, geistlicher Führer mit der süßesten Stimme, dessen Geist beruhigt, dessen Sinne gebändigt, dessen Herz vollkommen stille ist, der du lehrst, was man lehren soll, der du unterrichtest die Versammlung der Götter und Menschen: ich grüße dich, Sakhyamuni, als den Größten der Menschen, als das Wunder der dreitausend Welten, dem Ehre und Huldigung gebührt im Himmel und auf Erden, von Göttern und von Menschen!“ Wo bleibt unter solchen Umständen die „Einzigartigkeit“ Jesu, bis zu welcher sich für die moderne kritische Theologie die einstige Gottheit des Welterlösers verflüchtigt hat, und in welche sie allen Gefühlsgehalt hineinzulegen bemüht ist, der früher einmal dem „Gottmenschen“ im Sinne des kirchlichen Dogmas galt?

Indessen alles Angeführte betrifft doch nur den äußeren

Rahmen der biblischen Erzählung von Jesus. Nun aber finden sich in den Evangelien so zahlreiche individuelle Züge, mit denen das Bild des Heilands ausgestattet ist, und ist die Anschaulichkeit der Darstellungsweise in ihnen vielfach so groß, daß man glaubt, hierin allein schon einen unwiderleglichen Beweis für die Existenz eines historischen Jesus zu besitzen. Bezüglich der Anschaulichkeit hat freilich schon Wrede davor gewarnt, sie „nicht zu rasch und zu sorglos als Kennzeichen der Geschichtlichkeit zu betrachten. Eine Schrift kann einen stark sekundären, ja, ganz apokryphen Charakter haben und dennoch viel Anschaulichkeit zeigen. Es kommt immer darauf an, wie diese geartet ist".[1] Daß es übrigens mit der gerühmten Anschaulichkeit wenigstens bei dem Urzeugen Markus gar nicht einmal weit her ist, darin stimmen Wrede und Wernle völlig überein, während sich in den übrigen Evangelien die Anschaulichkeit vielfach gerade in Stücken findet, die zugestandenermaßen der Legende angehören. Aber selbst da, wo sie bei den Synoptikern in angeblich historischen Partien enthalten ist, wie z. B. in der Schilderung der letzten Lebenstage und des Todes Jesu, könnte sie doch immer noch durch die faktische Anschauung der Opferung des Haman bedingt sein, falls sie nicht gar, wie Robertson dies nachzuweisen versucht hat, sich daher schreibt, daß wir es hierbei mit der Umschreibung eines dramatischen Mysterienspiels zu tun haben, welches sich bei den Heidenchristen der größeren Städte vielfach an die Feier des sakramentalen Mahles anschloß.[2] Und wie anschaulich und konkret wissen uns nicht unsere Verfasser der verschiedenen „Leben Jesu", von Renan ganz zu schweigen, oder unsere Geistlichen auf der Kanzel die Vorgänge der Evangelien auszumalen, mit wie viel kleinen, individuell reizvollen Zügen sie um der größeren Wirkung auf die Zuhörer willen auszuschmücken! Diese Art von Anschaulichkeit und individuell persönlichem Gepräge ist in der Tat bloß eine Sache der schriftstellerischen Geschicklichkeit und Phantasie der betreffenden Autoren. Auch die Schriften

[1] Messiasgeheimnis 143. [2] Pagan Christs 186ff.; A short history of Chr. 87ff.

des Alten Testaments, und nicht bloß die historischen, sind voll anschaulichster Erzählungskunst und individuellstem Gepräge, die beweisen, wie sehr sich gerade die rabbinische Schriftstellerei in Palästina auf diese Seite der literarischen Betätigung verstand. Oder läßt etwa, worauf auch Kalthoff hingewiesen hat, die rührende Geschichte der Ruth, läßt die Schilderung des Propheten Jonas, der Judith, Esther, des Hiob usw. irgend etwas an Anschaulichkeit und individueller Charakteristik der betreffenden Personen vermissen? Und nun gar die Patriarchengeschichte — der fromme Abraham, der gutmütig beschränkte Esau, der schlaue Jakob und ihre bezüglichen Weiber — wie anschaulich ist nicht, um nur dies hervorzuheben, die Begegnung des Knechtes Abrahams mit der Rebekka am Brunnen dargestellt![1] Oder man denke an Moses, Elias, an Simson — lauter Gestalten, die nachweislich in ihren wesentlichsten Zügen dem Mythus und der religiösen Sage angehören! „Wenn aber die Evangelien selber die Jesusgeschichte in Parallele setzen mit der des Jonas, warum sollen wir denn aus der einen Geschichte durchaus eine historische Persönlichkeit herauslesen müssen, während wir doch die andere ohne weiteres als eine freie Dichtung behandeln?“[2] Wenn schon unsere Geistlichen bei der Predigt sich nachempfindend in die Einzelheiten der Heilandsgeschichte so lebhaft hineinzuversetzen vermögen, daß sich Quellen der Poesie bei ihnen öffnen und ihre Lippen überströmen von anschaulichen Schilderungen der Herzensgüte, heroischen Größe und Opferwilligkeit Jesu, wie viel mehr wird dies erst in den christlichen Gemeinden der Fall gewesen sein, als die neue Religion noch jung war, als der Messiasglaube noch nicht durch skeptische Bedenken angekränkelt und die Seele der Menschen noch erfüllt war von der Sehnsucht nach unmittelbarer endgültiger Erlösung? Und wenn uns selbst eine Menge kleiner Einzelzüge in dem Bilde des evangelischen Jesu entgegentreten sollte, die aus religiösen Motiven und dichterischer Phantasie sich schwer erklären lassen — müssen sich denn diese gerade alle auf eine und dieselbe wirkliche

---

[1] Gen. 24. [2] Kalthoff: Entstehung d. Chr. 13.

Persönlichkeit beziehen? Können ihnen nicht tatsächlich Erlebnisse zugrunde liegen, die darum noch lange nicht Erlebnisse eines historischen Jesus gewesen zu sein brauchen? Auch Eduard v. Hartmann, der im übrigen geneigt ist, am historischen Jesus festzuhalten, räumt doch die Möglichkeit ein, „daß mehrere geschichtliche Personen, die zu ganz verschiedenen Zeiten gelebt haben, konkrete Einzelzüge zu dem Jesusbilde beigesteuert haben".[1] Und wie leicht wird die Anschaulichkeit nicht bloß von uns in die evangelischen Berichte hineingetragen, die wir in der Atmosphäre dieser Erzählungen aufgewachsen sind und unter dem Einfluße der uns rings umgebenden christlichen Kunst ein Phantasiebild von ihnen mit uns herumtragen, das wir unwillkürlich an die Lektüre der Evangelien heranbringen! Wie individuell bedingt übrigens und abhängig vom „Geschmack" des Lesers der Eindruck der Anschaulichkeit des evangelischen Jesusbildes ist, wie sehr hierbei persönliche Empfindungen mitsprechen, geht schon daraus hervor, daß ein Vollers z. B. in den Evangelien überhaupt keinen wirklichen Menschen mit Fleisch und Blut, sondern nur ein „schemenhaftes Bild" zu erblicken vermag, das er in ein thaumaturgisches (des Wundertäters) und ein soteriologisches (des Heilands) zerlegen möchte.[2] Gegenüber den Bemühungen der historischen Theologie, Jesus eine „einzigartige" Stellung über allen übrigen Religionsstiftern zuzuschreiben, bemerkt daher auch Vollers mit Recht, wie schwer es der rein geschichtlichen Betrachtung fallen müsse, diese und ähnliche Behauptungen anzuerkennen. „Die innere Unwahrscheinlichkeit, um nicht zu sagen Unmöglichkeit des soteriologischen Bildes drängt sich zu stark auf. Eben weil wir einen geistig-sittlichen Übermenschen gewinnen, vermissen wir den echten, vollen, wahren, geschichtlichen Menschen, wo das Licht auch Schatten neben sich hat, der nicht wie ein Unbegreiflicher über der Menschheit schwebt, sondern in und mit der Menschheit lebt und leidet. Im Grunde ist dies Bild der kritischen Theologie doch nichts anderes als

[1] E. v. Hartmann: Das Christentum des Neuen Testaments 1905, 22.
[2] a. a. O. 141.

die zeitgemäße Umgestaltung des Schleiermacherschen Idealmenschen; was vor hundert Jahren das Erzeugnis eines geläuterten Herrnhutertums, in der Atmosphäre von Fichte, Schelling und Hegel, begreiflich scheinen mußte, ist in unseren Tagen nur dadurch zu halten, daß man die offene, ehrliche Auseinandersetzung mit der außerhalb der Theologie herrschenden, auf den Gebieten der Natur und der Geschichte prinzipiell anerkannten Weltanschauung nach Kräften meidet. Wer wollte leugnen, daß der Ton der Katechese und der Kanzel, daß die volltönenden, vieldeutigen Worte, ja, daß Vertuschung und Verschleierung unbequemer Erkenntnisse auf diesem Gebiet eine Rolle spielen, deren sie sich in keiner anderen Wissenschaft rühmen dürfen?"[1]

So bleibt denn am Ende nur der Rückzug auf die einzelnen Aussprüche und Reden Jesu übrig und der Nachweis, daß diese nur aus der persönlichen Erfahrung und Denkweise eines einzigen überragenden Individuums heraus verständlich werden. Leider steht es nur, wie wir schon gesehen haben, gerade hiermit ganz besonders mißlich. Denn was die Reden Jesu anbetrifft, so haben wir bereits von Wernle vernommen, daß sie so, wie sie uns überliefert worden, jedenfalls nicht von Jesus gehalten, sondern bloß nachträglich von den Evangelisten aus vereinzelten und gelegentlichen Aussprüchen Jesu zusammengestellt sind.[2] Diese Einzelworte und Augenblicksäußerungen Jesu aber sollen letzten Endes teils aus mündlicher Überlieferung, deren Entstehung wenigstens vierzig Jahre zurücklag(!), teils aber auch aus der aramäischen Spruchsammlung, der „großen Redequelle" Wernles, geschöpft sein, die von dem Evangelisten ins Griechische übersetzt, deren Existenz nur mittelbar erschlossen ist, und von welcher wir im übrigen rein gar nichts wissen. Nun ist

[1] a. a. O. 160f. [2] Hiermit stimmt auch Bousset in seiner Schrift „Was wissen wir von Jesus?" (1904) überein: „Die Reden Jesu sind zum guten Teil Schöpfungen der Gemeinden, von der Gemeinde aus einzelnen Worten Jesu zusammengestellt." „Dabei ging, von allem übrigen abgesehen, mit den Reden eine gewaltige und einschneidende Veränderung vor." (47 ff.)

es aber selbstverständlich, daß schon durch die Übersetzung aus einer Sprache in die andere sehr viel von der Ursprünglichkeit jener Herrnworte verloren gehen mußte, wie denn nachgewiesenermaßen die verschiedenen Evangelisten dieselben „Worte“ auch ganz verschieden „übersetzt“ haben. Ob es möglich sein wird, aus dem vorhandenen Materiale, wie die kritische Theologie sich abmüht, die ursprüngliche Fassung wiederherzustellen, erscheint sehr fraglich und bietet doch selbst günstigsten Falles keine Gewähr dafür, daß wir es wirklich mit einem „Herrnworte“, so wie es in der aramäischen Spruchsammlung enthalten war, und nicht mit etwas ganz anderem zu tun haben. Aber selbst wenn der Evangelist den ursprünglichen Sinn wirklich getroffen haben sollte — wer bürgt uns dafür, daß dieses Wort gerade so und nicht anders von Jesus gesprochen worden ist? Ja, wenn wir sicher wären, daß die Worte, sofort nachdem sie dem Gehege der Zähne entflohen waren, von dem Verfasser der Spruchsammlung aufgezeichnet wurden! Allein dies soll zugestandenerweise nicht früher geschehen sein als nach dem Tode Jesu, nachdem dessen messianische Bedeutung inzwischen klar erkannt und man bemüht war, aus der Erinnerung sich das Bild des Meisters zurückzurufen und von seinen Aussprüchen zu retten, was noch irgendwie zu retten war. Bousset hat zwar in seinem gegen Kalthoff gerichteten Vortrag „Was wissen wir von Jesus?“ auf das „gute orientalische Gedächtnis der Jünger“ hingewiesen. Indessen stimmen so ziemlich alle, die den Orient aus persönlicher Anschauung kennen, darin überein, wie wenig gerade der Orientale imstande ist, Gehörtes oder Erlebtes in wahrheitsgetreuer, objektiver Weise wiederzugeben, wie es im Orient infolgedessen auch gar keine geschichtliche Überlieferung in unserm Sinne gibt, sondern alle bedeutsamen Geschehnisse gleich romanhaft ausgeschmückt und nach den jeweiligen Bedürfnissen des Augenblicks verändert werden. Und dann! wie wenig besagen oft gerade die angeblich am besten bezeugten Aussprüche für die Gesamtauffassung Jesu! Wie unwahrscheinlich, daß gerade sie sich dem Gedächtnis so tief eingeprägt haben oder

für wert befunden sein sollten, aufgezeichnet zu werden! Was bestenfalls in der Spruchsammlung gestanden haben kann, das können höchstens nur Gemeindetraditionen gewesen sein, wie dies auch wohl allgemein zugestanden wird. Und wenn schon solche in historischer Beziehung höchst anfechtbar zu sein pflegen, so wird dies erst recht von der mündlichen Tradition und den hieraus geschöpften Aussprüchen Jesu gelten. Alle einzelnen Worte, das gibt auch Bousset zu, die wir als Aussprüche Jesu überliefert erhalten haben, sind „vermittelt durch eine Gemeindetradition, hindurchgegangen durch viele Hände."[1] Sie gleichen Kieselsteinen, welche die Meereswogen der Tradition gerollt, geglättet, hierhin und dorthin abgesetzt, zu diesem und jenem Konglomerat vereinigt haben. „Wir haben," sagt Steck, „für kein einziges Wort der Evangelien die unumstößliche Gewißheit, es sei gerade so und nicht anders von Jesus gesprochen worden."[2] „Es dürfte schwer halten," meint Vollers, „auch nur Eine Äußerung, Ein Gleichnis, Eine Handlung dieses Idealmenschen mit geschichtlicher Sicherheit auf Jesus von Nazareth zurückzuführen, sagen wir, mit derselben Sicherheit, mit der wir den Galaterbrief dem Apostel Paulus zuschreiben oder den johanneischen Logos aus der griechischen Philosophie erklären."[3] Ja sogar einer der Führer der protestantischen Orthodoxie, Professor Kähler in Halle, hat, wie das kirchliche Monatsblatt für Rheinland und Westfalen meldete, auf einem in Dortmund gehaltenen theologischen Diskussionsabend zugestanden, daß wir „kein einziges authentisches Wort Jesu" besitzen. Jeder Versuch, wie Chamberlain es getan hat, aus der Überlieferung einen festen Kern von „Worten Jesu" auszuscheiden, ist daher auch in sich selbst verfehlt, und man braucht sich durchaus nicht dadurch imponieren zu lassen, wenn Paul Wendland denjenigen, die an der Existenz eines historischen Jesus zweifeln, zuruft: „Wer in der synoptischen Grundlage nicht ganz individuelles religiöses Leben zu spüren vermag, der ist für historische Forschung auf diesem Gebiete ver-

[1] a. a. O. 43. [2] Protest. Monatshefte 1903, Märzheft. [3] a. a. O. 161 f.

loren."[1] Denn es ist klar, daß auch hier wieder der individuelle, anschauliche, persönliche Charakter der Evangelien fälschlicherweise ihrer geschichtlichen Glaubwürdigkeit untergeschoben und nur einfach mit dieser verwechselt wird.

Wenn es feststeht, daß wir keinen einzigen der auf uns gekommenen Aussprüche des „Herrn" mit Sicherheit auf einen historischen Jesus zurückführen können, wenn bereits die allerälteste Quelle, die aramäische Spruchsammlung, bloße Gemeindetradition enthalten haben kann, so, sollte man denken, dürfte es von den Vertretern einer „historischen" Theologie nicht mehr als ein so „grober Verstoß gegen alle historische Methode", als etwas so Ungeheuerliches, von aller Wissenschaftlichkeit Entblößtes angesehen werden, wenn jemand nur die einfache Konsequenz jenes Ergebnisses der bisherigen Evangelienkritik zieht und die Existenz eines „historischen" Jesus überhaupt bestreitet. Mag es immerhin eine derartige Sammlung von „Herrnworten" in den ältesten christlichen Gemeinden gegeben haben: müssen darunter notwendig die Aussprüche eines bestimmten menschlichen Individuums verstanden werden, und könnten es nicht vielmehr Worte gewesen sein, die eine autoritative, kanonische Geltung in der Gemeinde hatten, die ihr besonders wichtig oder sympathisch waren und aus diesem Grunde dem „Herrn", nämlich dem Vereins- oder Kultheros Jesus, zugeschrieben wurden, wie dies z. B. bei den Bestimmungen über das Verhalten im Falle von Streitigkeiten unter den Gemeindemitgliedern,[2] über Ehescheidung[3] auch vielfach zugestanden wird? Man erinnere sich wiederum der „Herrnworte" in den übrigen antiken Kultgemeinden, des autós épha der Pythagoreer! Und wie viele besonders volkstümliche, eindringliche und beliebte Sprüche gingen nicht im Altertume unter dem Namen eines der „Sieben Weisen" um, ohne daß es jemandem einfällt, ihnen im Ernste eine derartige historische Bedeutung beizulegen. Wie sollte es also nicht voreilig und

[1] P. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum 1907, 121. [2] Matth. 18, 15ff. [3] Matth. 19, 3ff.

kritiklos sein, die „Herrnworte" der Spruchsammlung, die den Reden Jesu in den Evangelien zugrunde liegen, für Aussprüche eines einzigen bestimmten Rabbi, nämlich eben des „historischen" Jesus, auszugeben.

Oder sind diese Aussprüche und Reden etwa so beschaffen, daß sie nur von einem solchen stammen können? Indessen wissen wir von einer großen Anzahl sowohl vereinzelter Aussprüche wie Gleichnisse Jesu, und zwar zum Teil der allerschönsten, am meisten bewunderten, wie z.B. der Bergpredigt, dem Gleichnis vom verlornen Sohn, vom Säemann,[1] daß sie teils der jüdischen Spruchweisheit, teils der mündlichen Überlieferung des Talmud, teils aber auch anderen Quellen entlehnt sind und jedenfalls auf Originalität keinen Anspruch erheben können.[2] Und selbst das Übrigbleibende, dessen anderweitige Entstehung bis jetzt wenigstens noch nicht nachgewiesen ist, ist doch keineswegs so beschaffen, daß es nur im Kopfe einer Persönlichkeit, wie des theologischen Jesus von Nazareth, entstehen konnte. Im Grunde nämlich hat dieser nichts gesagt oder gelehrt, was über den Standpunkt der reineren Sittlichkeit des Judentums seiner Zeit hinausgeht, von den Stoikern und den übrigen Sittenlehren des hellenischen Altertums ganz zu schweigen. Ja, es erweckt sogar den stärksten Verdacht gegen ihre Neuheit und Ursprünglichkeit, wenn die Evangelien durch das „die Alten haben gesagt — ich aber sage euch" die Neuheit und Bedeutsamkeit der Aussprüche Jesu geflissentlich unterstreichen und damit einen künstlichen Gegensatz gegen den bisherigen geistigen und sittlichen Standpunkt des Judentums zu konstruieren suchen, selbst da, wo es nur eines Blickes in das Alte Testament bedarf, um sich zu überzeugen, daß ein solcher gar nicht vorhanden ist, wie z. B. im Punkte der Gottes- und Nächstenliebe.[3] Auch hat die anerzogene Pietät vor Jesus und die überschwengliche Verherrlichung alles dessen, was mit ihm

[1] Smith: a. a. O. 107ff. [2] Von der Bergpredigt hat schon C. C. Hennell in seinem „Inquiry concerning the origin of Christianity" (1838) nachgewiesen, daß sie ein bloßes Flickwerk aus der älteren jüdischen Literatur darstellt. [3] Vgl. v. Hartmann: a. a. O. 131—143.

zusammenhängt, einen großen Teil der „Herrnworte" mit einem Schimmer von Bedeutsamkeit umkleidet, der zu ihrem wahren Werte in gar keinem Verhältnis steht, und den sie niemals erlangt haben würden, wenn sie uns in einem andern Zusammenhange oder unter einem andern Namen überliefert wären. Man bedenke nur, wieviel an sich ganz Unbedeutendes und Belangloses allein schon durch die Praxis der Kanzel und die Weihe des Gottesdienstes zu einer ganz unverhältnismäßigen Wichtigkeit und Größe aufgebauscht wird. Und wenn unsere Theologen denn schon nicht müde werden, die „Einzigartigkeit", Unübertrefflichkeit und Hoheit der Worte und Gleichnisse Jesu herauszustreichen, so mögen sie doch auch einmal in Betracht ziehen, wieviel Minderwertiges, Verfehltes, geistig Unbedeutendes und sittlich Unzulängliches, ja, geradezu Bedenkliches in den Auslassungen Jesu enthalten ist.[1] In dieser Beziehung pflegt man aber immer nur beschönigend die Überlieferung der Ungenauigkeit zu zeihen oder aber die bezüglichen Stellen durch gewundene Erklärungen, nichtssagende Hinweise auf die zeitliche und kulturelle Bedingtheit auch des „Übermenschen" und Vertuschen des Unliebsamen aller wahrhaft historischen Methode ins Gesicht zu schlagen. Wieviel Mühe haben sich nicht unsere Theologen gegeben und geben sie sich noch immer, in Jesu Lehre auch nur einen einzigen Punkt von Bedeutung aufzuzeigen, der es rechtfertigte, seine „Einzigartigkeit" in dem von ihnen verstandenen Sinne mit gutem Gewissen zu behaupten und ihren rein menschlichen Jesus möglichst hoch über seine ganze Zeit hinauszuheben! Es hat sich nichts von allem zu diesem Zwecke Angeführten halten lassen. Weder hat der Jesus der Synoptiker eine neue höhere Sittlichkeit, noch ein vertieftes Gottesbewußtsein, weder die „unersetzliche Bedeutung der einzelnen Menschenseele" im heutigen individualistischen Sinne des Wortes, noch auch nur die Freiheit gegenüber dem jüdischen Gesetz, weder die Immanenz des Gottesreiches, noch irgend etwas sonst gelehrt, was über die Fähigkeiten eines andern geistig hervor-

[1] v. Hartmann: a. a. O. 44ff.

ragenden Menschen seiner Zeit hinausging. Selbst die Liebe, die allgemeine Nächstenliebe, deren Predigt bei der großen Masse der Laien als der größte Ruhmestitel des historischen Jesus gilt, spielt bei den Synoptikern in Jesu sittlicher Lebensauffassung keineswegs eine so zentrale Rolle, sondern erhebt sich bei ihnen nicht über dasjenige Niveau, das ihr auch schon im Alten Testamente zugestanden wurde. Und wenn die Kanzelberedsamkeit von neunzehnhundert Jahren trotzdem auf diesen Punkt den Nachdruck zu legen versucht, so rechnet sie damit, daß die Gläubigen die Unterschiede der Evangelien nicht gegenwärtig haben und es ruhig dulden werden, wenn man ihnen das Johannesevangelium, das einzige und alleinige „Evangelium der Liebe", das aber nicht „historisch" sein soll, an Stelle der „historischen" Synoptiker unterschiebt. Und so sehen wir denn auch tatsächlich die vor kurzem noch so üppig blühende Verherrlichung der Lehre Jesu neuerdings in immer bescheidenerem Maße auftreten, wie denn z. B. Wrede in bezug auf einen der Hauptpunkte der liberalen Jesusverehrung, nämlich die „Gotteskindschaft", offen eingesteht, daß diese Auffassung schon längst vor Jesus im Judentum bestanden, auch nicht erst Jesus Gott als den liebenden „Vater" jedes einzelnen gelehrt, ja, den Vaternamen Gottes nicht einmal in den Vordergrund gestellt habe.[1] Aber dafür beruft man sich nun um so entschiedener auf die „ungeheuren Wirkungen", die das Auftreten Jesu im Gefolge gehabt habe, und sucht aus ihnen dessen überragende Größe und „Einzigartigkeit" zu erweisen, als ob die Wirkungen, die von einer Persönlichkeit ausgehen, in genauem Verhältnis zu ihrer menschlichen Bedeutung stehen müßten, und als ob jene Wirkungen dem „historischen" und nicht vielmehr dem mythischen Jesus, d. h. der Idee des sich selbst für die Menschheit opfernden Gottes, zuzuschreiben wären!

So haben wir denn in den Evangelien in der Tat nichts anderes als den Ausdruck des Gemeindebewußtseins vor uns. In dieser Hinsicht besteht die von Kalthoff vertretene Auffassung durchaus zu Recht und ist auch durch die Ein-

[1] Wrede: Paulus 91.

wände seiner Gegner in keiner Weise erschüttert worden. Das Leben Jesu, wie die Synoptiker es schildern, bringt nur in historischem Gewande die metaphysischen Vorstellungen, religiösen Hoffnungen und äußeren wie inneren Erlebnisse der auf Jesus als Kultgott gegründeten Gemeinde zum Ausdruck. Seine Aussprüche, Reden und Gleichnisse spiegeln nur die religiös-sittlichen Grundanschauungen, die jeweiligen Stimmungen, die Niedergeschlagenheit und die Siegesfreudigkeit, den Haß und die Liebe der Gemeindemitglieder wieder, und die Verschiedenheiten und Widersprüche der Evangelien erklären sich als Entwicklungsstufen des Messiasgedankens in verschiedenen Gemeinden und zu verschiedenen Zeiten.[1] Christus nimmt folglich in den religiös-

[1] „Jede Verschiedenheit der ethischen Anschauungsweise innerhalb des jüdischen und heidnischen Ideals der Zeit ist abwechselnd auf Jesus übertragen worden. Abwechselungsweise Partikularist und Universalist, ein strenggläubiger Jude und ein Weltbürger, ein Freund des Volkes und ein gnostischer Verächter seiner Unwissenheit, ein Prediger der Friedensliebe und ein scharfer Ankläger seiner Gegner; bald eintretend für unbegrenzte Vergebung, bald für Ausschluß widerstrebender Brüder, für äußerste Erfüllung des jüdischer Gesetzes und Aufhebung desselben; jetzt zeitliche Segnungen versprechend und jetzt sie leugnend, seinen Glauben an seine Messiaswürde bald enthüllend bald verheimlichend; abwechselnd seinen Zuhörern Geheimhaltung und Verkündigung, seinen Schülern blinden Glauben und einfache gute Werke vorschreibend — so ist er das widerspruchsvolle Erzeugnis von hundert einander entgegenwirkenden Händen, ein Gemisch von Stimmen, wie es niemals in einer und derselben Persönlichkeit gewesen ist noch auch sein könnte. Durch seine übernatürliche Maske sprechen die streitenden Sekten und Ideale von drei Jahrhunderten: Weisheit und Wahn, Milde und Schärfe, abwechselnde Bauchrednerei in seinem Namen. Wie die vielen Geschlechter jüdischer Lehrer all ihre wechselnden Ermahnungen eingeleitet hatten mit einem: „So spricht der Herr“, genau so suchten ihre christlichen Nachfolger ihre Lieblingsmeinungen, starren Vorurteile und ihre besseren Eingebungen mit dem Bilde und der Unterschrift des neuen Logos zu stempeln, des werdenden Gottes einer sich umwandelnden Welt. Das spätere Erzeugnis ist sonach ebenso unwirklich, wie das ältere.“ Robertson: A short history of Chr. 47f.

sozialen Genossenschaften, die sich nach ihm benennen, genau dieselbe Stellung ein, wie Attis in den phrygischen, Adonis in den syrischen, Osiris in den ägyptischen Kultgenossenschaften: er ist nur eine andere Form dieser vorderasiatischen Vereinsgötter oder Gemeindepatrone selbst, und der ihm gewidmete Kultus zeigt im wesentlichen die gleichen Formen, wie derjenige der genannten Götter. Die Stätte der blutigen Sühnopfer der Attisgläubigen, wo diese bei der jährlichen Märzfeier die „Bluttaufe" empfingen, die Vergebung ihrer Sünden erhielten und zu einem neuen Leben „wiedergeboren" wurden, war in Rom der vatikanische Hügel, und zwar genau die Stelle, wo sich mit dem Christentume die Peterskirche über dem sogenannten Grabe des Apostels erhob. Es war im Grunde nur eine Veränderung des Namens, nicht der Sache, wenn der Oberpriester des Attis seine Rolle mit derjenigen des Oberpriesters des Christus vertauschte und der Christuskultus sich von diesem neuen Mittelpunkte aus über die andern Teile des römischen Imperiums verbreitete. —

Der Jesus der ältesten Christengemeinden ist nicht, wie es gewöhnlich aufgefaßt wird, ein vergöttlichter Mensch, sondern ein vermenschlichter Gott. Seine Lebensgeschichte, wie sie in den Evangelien dargestellt ist, ist nur eine Vergeschichtlichung eines ursprünglichen religiösen Mythus. Das hat durchaus nichts Auffälliges. Die meisten großen Helden der Sage, die sich selbst für Geschichte ausgibt, sind derartige vermenschlichte Götter; man denke nur an Herakles, Achilleus, Theseus, an Perseus, Siegfried usw., in denen allen wir nichts anderes als den alten arischen Sonnenkämpfer in seiner Gegnerschaft gegen die Mächte der Finsternis und des Todes vor uns haben. Ja, der Prozeß, daß ursprüngliche Götter in der Anschauung einer späteren Zeit zu Menschen werden, ohne übrigens aufzuhören, mit dem Schimmer der Göttlichkeit umkleidet zu bleiben, ist so sehr der gewöhnliche, daß der umgekehrte Vorgang, die Erhebung von Menschen zu Göttern, im allgemeinen nur den Urzeiten der menschlichen Kultur oder den Zeiten des sittlichen und staatlichen Verfalles angehört, wo

hündischer Knechtssinn und würdelose Schmeichelei nicht davor zurückscheuen, einen hervorragenden Menschen, sei es schon bei seinen Lebzeiten, sei es nach seinem Tode, zu einem göttlichen Wesen emporzuschwindeln. Gerade die sog. „biblische Geschichte" enthält zahlreiche Beispiele derartiger vermenschlichter Götter: es sei hier nur an die Patriarchen, an Josua, Simson, Esther, Mardachai, Haman usw. erinnert, in deren Lebensbeschreibungen alte semitische Gestirns- und Sonnenmythen eine geschichtliche Einkleidung erhalten haben. Und wenn wir nicht daran zweifeln können, daß Moses, der Begründer des alten Bundes, eine erdichtete Gestalt und seine „Geschichte" von den Priestern zu Jerusalem nur zu dem Zweck erfunden ist, um das nach ihm benannte Priestergesetz zu sanktionieren und durch seine Autorität zu stützen, wenn zu diesem Zwecke sogar die ganze israelitische Geschichte umgefälscht und das Ende der religiösen Entwicklung Israels, nämlich die Gesetzgebung, an den Anfang der Ereignisse gestellt ist — warum könnte, was bei Moses möglich war, sich nicht bei Jesus wiederholt haben, warum könnte nicht auch der Begründer des neuen Bundes als historische Persönlichkeit ganz und gar der frommen Sage angehören? Man bedenke, wie stark bei den Orientalen der Hang zur Vergeschichtlichung rein innerlicher Erlebnisse und Gedanken ist. Wenn aber irgend ein Mythus geradezu dazu aufforderte, ihn in ein geschichtliches Gewand zu kleiden und die in ihm enthaltene metaphysische Idee in eine Folge historischer Geschehnisse auseinanderzuziehen, so war es offenbar der Mythus des sich selbst für die Menschheit opfernden Erlösergottes, der in Menschengestalt unter Menschen wandelt, mit den übrigen Menschen leidet und stirbt und nach siegreicher Überwindung der finsteren Todesmächte zu seinem göttlichen Ausgangspunkt zurückkehrt. Man versteht, wie der Gott Jesus infolge der symbolischen Verschmelzung mit dem an seiner Stelle geopferten Menschen vermenschlicht werden und auf dieser Grundlage sich der Glaube an das Herabsteigen des Gottes in der Gestalt einer historischen Persönlichkeit bilden konnte. Wie aber umgekehrt der Mensch

Jesus zum Gott erhöht oder auch nur mit einem bereits existierenden Gotte gleichen Namens zum gottmenschlichen Erlöser, ja, zum vollen Gottwesen zusammenfließen konnte, das ist und bleibt ein psychologisches Rätsel, für dessen Lösung nur übrig bleibt, sich auf die „unerforschlichen Geheimnisse des göttlichen Ratschlusses" zu berufen. „Wie ist es möglich," fragt auch Grützmacher, „daß jenes einfache Menschenkind, wie es uns geschildert wird, wenige Jahre nach seinem Tode zu jenem mystischen Fabelwesen, zu jenem himmlischen Christus gemacht werden konnte? Wie ist es denkbar, daß sich damit nicht nur Paulus einverstanden erklärt hat und daran mitarbeitete, sondern auch die Männer, die mit ihm gegessen und getrunken hatten, daß die, welche da wußten, was für ein armes unruhvolles Menschenkind er war, ihn zu einem starren Heiligen machten, daß sie, die ihn immer zum Vater hatten beten sehen, selbst zu ihm beteten? Dieses religionsgeschichtliche Problem in seiner ungeheuren Größe hat die liberale Theologie noch nicht einmal in seinem Vorhandensein begriffen, geschweige denn zu lösen versucht. Denn es ist abgestandene Phraseologie, wenn der „Eindruck seiner Persönlichkeit" oder sein „Geist" dazu verhelfen soll, in nicht ganz einem Jahrzehnt — denn weiter ist die Entstehung der Gemeindedogmatik um Pauli willen nicht von dem Tode Jesu abzurücken — einen Menschen, über den man noch ganz genau orientiert war, in die Reihe der Götter zu stellen und ihm alles nur erdenkliche Flitterwerk orientalischer Mythologie anzuhängen. Der Gedanke der Umschaffung des liberalen Jesus in den kirchlichen Christus begegnet unüberwindlichen religionsgeschichtlichen Schwierigkeiten und ist auch, was die Kürze der Zeit — gerade nach liberaler Chronologie — angeht, von jeder Analogie in der Geschichte verlassen."[1] Nach der herrschenden Ansicht der kritischen Theologie, wie sie selbst von einem Pfleiderer vertreten wird, sollen die Er-

[1] R. H. Grützmacher: Ist das liberale Jesusbild modern? Bibl. Zeit- und Streitfragen 39 f.

scheinungen des „Herrn“, die den aus Jerusalem geflüchteten Jüngern nach Jesu Tode zuteil wurden, die „ekstatisch-visionären Erlebnisse, in denen sie ihren gekreuzigten Meister als lebend und zu himmlischer Herrlichkeit erhöht zu schauen glaubten“, die Veranlassung zu ihrem Glauben an die Auferstehung und damit an die göttliche Erlöserrolle Jesu geliefert haben.[1] Pathologische Zustände exaltierter Männer und verrückter Weiber also sollen die „historische Grundlage“ für die Entstehung der christlichen Religion bilden! Und mit solchen Ansichten glaubt man sich berechtigt, auf die rationalistischen Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts mit souveräner Verachtung herabblicken zu dürfen und auf die Höhe seiner religionsgeschichtlichen Einsicht zu pochen! —

Noch bleibt eine wichtige Frage zu beantworten, um damit erst den Schlußstein in das Gebäude der vorliegenden Beweisführung für die ganz andersartige Entstehung des Christentumes einzufügen, die Frage nämlich: warum, der geschichtlichen Wirklichkeit zum Trotz, Jerusalem von der Tradition für den Entstehungsherd des Evangeliums erklärt ist, und welches Interesse Lukas daran hatte, gerade diese Stadt mit so auffälliger Geflissentlichkeit für den Sitz der „Urgemeinde“ auszugeben. Die obige Darstellung hat Antiochia als den wahrscheinlichsten Ort zu erweisen versucht, wo die Heilsbotschaft des Jesus zuerst öffentlich verkündigt und die erste Gemeinde der „neuen Religion“ aus Juden und Heiden gegründet worden ist. Nun mußte allein schon der Umstand, daß Christus, „der Herr“, nur eine durch die jüdische Vorstellungswelt hindurchgegangene Form des syrischen „Herrn“ Adonis und die Feier von dessen Tod und Auferstehung unmittelbar mit Antiochia verknüpft war, es als wünschenswert erscheinen lassen, für das verwandte Ereignis der Christusreligion eine andere Stadt zu wählen. Schon um der Vermischung der beiden verwandten Gestalten vorzubeugen, mußte dem neuen „Herrn“ auch eine neue Kultusstätte zugewiesen werden, an die sich die „Geschichte“ seines Todes

[1] Pfleiderer: Entstehung d. Chr. 108ff.

und seiner Auferstehung knüpfen ließ, und mußte durch die Wahl eines jüdischen Ortes der jüdische Grundcharakter des Erlösergottes Jesus hervorgehoben werden. Sollte aber einmal eine jüdische Stadt hierzu erwählt werden, welcher andere Ort hätte hierbei wohl in Frage kommen können als Jerusalem, die Hauptstadt des jüdischen Staates, die „Gottesstadt", die von den Priestern zum Zentrum alles religiösen Lebens erhobene heilige Stadt des David, des Ahnherrn des Messias, auf welche die apokalyptische Stimmung jener Zeit, wie wir aus der Offenbarung des Johannes ersehen, alle Herrlichkeit des erwarteten Gottesreichs zu übertragen pflegte? Sollte doch nach der herrschenden Anschauungsweise das religiöse Heil an Jerusalem und seinem Tempel hängen, und erschien es doch selbstverständlich, daß ein Prophet in Jerusalem den Mittelpunkt seiner Wirksamkeit besitzen mußte. Und fand nicht zu Jerusalem die Hinrichtung des Haman und die Verherrlichung des Mardachai statt, die in der Tat einmal die gleiche religiöse Bedeutung, wie der Tod und die Auferstehung des Adonis, gehabt hatten? Mußte sich nicht die ursprünglich mythische Bedeutung der Purimfeier auch in der historischen Einkleidung dem tiefern Blicke aufdrängen? Floß nicht auch hier Mythisches und Historisches unmittelbar in eins zusammen, und konnte nicht der Tod des Haman und die feierliche Einholung des Mardachai mit Leichtigkeit wieder ins Mythische zurückverwandelt und religiös gedeutet werden? Es war doch vielleicht nicht bloß die äußerliche Ähnlichkeit des Vorganges, wenn die Christen der ersten Jahrhunderte so häufig an dem Charakter des jüdischen Purimfestes Anstoß nahmen und Kaiser, wie Honorius und Theodosius, den Statthaltern der Provinzen ausdrücklich darauf zu achten befahlen, daß die Juden nicht durch ihre Sitte, beim Purimfeste ein Bild des Haman am Galgen zu verbrennen, die christliche Religion „verhöhnten."[1] Die Apostelgeschichte sagt es nicht geradezu, sondern sucht es sogar geflissentlich zu verschleiern, daß ein Hauptmotiv der Gegnerschaft der jerusalemischen Judenchristen gegen das Hei-

[1] Frazer: Golden bough III 172 f. 188.

denchristentum des Paulus darin lag, weil dieser ein Evangelium verkündigte, welches nicht notwendig auf Jerusalem als die anerkannte Stätte des religiösen Heils zurückwies. Indessen der Umstand, daß das bloße Zugeständnis des Paulus, einen Teil der eingesammelten Gemeindebeiträge an die Gemeinde zu Jerusalem abzuführen, schließlich genügte, um die „Heiligen" in jener Stadt mit dem Heidenchristentum des Paulus auszusöhnen,[1] gestattet es trotzdem noch, auf den tiefsten Grund der ganzen unerquicklichen Gegnerschaft zwischen Heidenchristentum und Judenchristentum zu blicken. Es war dies gleichsam der urchristliche „Peterspfennig", der mit demselben Rechte an die sog. „Urgemeinde" gezahlt wurde, mit welchem die heutigen Katholiken den Papst in Rom unterstützen, weil er der unmittelbare „Nachfolger" des Apostels Petrus, des angeblichen Hauptes der ursprünglichen jerusalemischen Gemeinde, sein will. Mit jenem Zugeständnis erkaufte sich Paulus für seine Person das Recht, die von ihm ins Leben gerufene Abart der jüdischen Religion unabhängig vom Zentrum des offiziellen Judentums und seiner religiösen Eigenart zu lehren. Zugleich aber war die Vergeschichtlichung des von Paulus gelehrten Messiasgottes und die Behauptung seines Todes und seiner Auferstehung zu Jerusalem die Bedingung, durch welche die praktische Durchführung jenes Zugeständnisses, zumal unter den Heiden, erst möglich wurde, die es nicht, wie die Judenchristen, gewöhnt waren, ihre religiösen Vorstellungen mit Jerusalem zu verknüpfen und dorthin alljährlich eine kirchliche Steuer abzuführen.

So gaben letzten Endes auch hier, wie überall, sehr weltliche, sehr praktische Gründe den Ausschlag dafür, daß aus dem anfänglichen Gotte Jesus ein historisches Individuum und der Schwerpunkt seiner Wirksamkeit, das entscheidende Faktum seines Lebens, sein Tod und seine Auferstehung, worauf allein es der religiösen Betrachtung ankam, nach Jerusalem verlegt wurde. Wie aber konnte die hierin enthaltene Fiktion sich durchsetzen und behaupten, so daß sie

[1] Gal. 2, 10.

geradezu zu einer Lebensfrage der neuen Religion, einem unerschütterlichen Dogma, zu einer selbstverständlichen „Tatsache" werden konnte und ihre Anzweifelung selbst dem kritischsten Theologen unserer Zeit als eine schlechthinige Absurdität erscheint? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst die gnostische Bewegung und ihr Verhältnis zur werdenden Kirche ins Auge fassen.

c) DER GNOSTIZISMUS UND DER JOHANNEISCHE JESUS

Das Christentum war ursprünglich aus dem Gnostizismus (Mandaismus) hervorgegangen. Die paulinische Religion war nur eine Form der allgemeinen synkretistischen Bestrebungen, durch eine Verschmelzung aus verschiedenen Quellen stammender religiöser Vorstellungen das Erlösungsbedürfnis der damaligen Menschheit zu befriedigen. Um so größer war die Gefahr, die der jungen Kirche von dieser Seite her zu erwachsen drohte.

Der Gnostizismus stimmte mit dem Christentum überein in der pessimistischen Bewertung der Welt, in dem Glauben an die Unfähigkeit des Menschen, von sich aus das religiöse Heil zu erlangen, und die Notwendigkeit einer göttlichen Vermittlung des „Lebens". Wie das Christentum, erwartete er die Rettung der bedrängten Menschenseele von einer überweltlichen Erlösergestalt, die vom Himmel auf die Erde herabkommt, sich des Menschen annimmt, durch mystische Vereinigung mit ihm die Verbindung zwischen der himmlischen und irdischen Sphäre herstellt und dem Menschen damit ein ewiges Leben in einem seligen Jenseits verbürgt. Auch er huldigte mit seinem Gegensatze von Gott und Welt, Geist und Stoff, Seele und Leib usw., einer durch und durch dualistischen Weltanschauung, aber sein ganzes Bestreben zielte darauf ab, diese Gegensätze durch eine übernatürliche Vermittlung und magische Veranstaltung zu überwinden. Und zwar betrachtete er die „Gnosis", die Erkenntnis, die richtige Einsicht in den Zusammenhang der Dinge als die notwendige Bedingung der

Erlösung. Der Mensch muß wissen, daß seine Seele aus Gott stammt, daß sie nur zeitweilig in diesen Kerker des Leibes gebannt und zu etwas Höherem ersehen ist, als hier in der Finsternis der Unwissenheit, des Übels und der Sünde zu versinken, so ist er auch schon der Fesseln seines Fleisches ledig und beginnt für ihn ein neues Leben. Dies Wissen den Menschen mitzuteilen, ist der Erlösergott auf die Erde herabgekommen; und der Gnostizismus macht sich anheischig, auf Grund der von Gott unmittelbar empfangenen „Offenbarung" denjenigen, die nach der höchsten Erkenntnis streben, alle Tiefen des Himmels und der Erde aufzuschließen.

Es war ein wunderbar buntschillerndes und verwirrendes Gebilde, dieser Gnostizismus der ersten Jahrhunderte n. Chr., halb philosophische Spekulation, halb Religion, eine Vereinigung von Theosophie, kritiklosem mythologischem Aberglauben und tiefsinniger religiöser Mystik. Babylonischer Götter- und Gestirnsglaube, parsische Mythologie und indische Seelenwanderungs- und Karmalehre verschlangen sich in ihm mit jüdischer Theologie und vorderasiatischen Mysteriengebräuchen, und durch das Ganze wehte ein Hauch der hellenistischen Philosophie und bekundete sich vor allem in dem Bestreben, die phantastischen Gebilde der Spekulation in begriffliche Gestalt zu bannen und das Durcheinander orientalischer Zügellosigkeit und Verstiegenheit des Denkens in die Form einer philosophischen Weltanschauung hineinzuarbeiten. Auch die Gnostiker nannten ihre Mittlergottheit, wie wir dieses schon von der mandäischen Sekte der Naassener gesehen haben, „Jesus" und ergingen sich in breiter Ausmalung seiner vorweltlichen Existenz und überirdischen göttlichen Herrlichkeit. Sie waren mit den Christen darin einig, daß Jesus „Mensch" geworden sei. Aber die verstiegene metaphysische Auffassung, die sie von Jesus hatten, verhinderte sie doch zugleich daran, mit dem Gedanken seiner Menschheit wirklich Ernst zu machen. So behaupteten sie entweder, der himmlische Christus habe sich mit dem Menschen Jesus bloß äußerlich, und zwar erst bei Gelegenheit der Jordantaufe, und nur zeitweilig, nämlich bis zum Todes-

leiden, verbunden, so daß also nur der „Mensch“ Jesus den Tod erlitten habe (Basilides, Kerinth), oder sie ließen Jesus sich nur einen Scheinleib angezaubert haben und demnach alle seine menschlichen Verrichtungen auch nur als bloßen Schein sich abspielen. (Saturnin, Valentinus, Marcion.) Wie wenig sie aber in den Kern der christlichen Heilslehre einzudringen und die grundsätzliche Bedeutung der Christusgestalt zu würdigen vermochten, bewiesen sie dadurch, daß sie Christus nur als Ein Mittelwesen neben zahllosen anderen auffaßten und die romanhaft ausgeschmückte Schilderung der Geister oder „Äonen“, die zwischen Himmel und Erde auf- und niedersteigen und ihr Eigenleben für sich führen sollten, einen breiten Raum in den gnostischen Systemen einnahm.

Daß der christliche Glaube an einer so phantastischen und äußerlichen Auffassung des Gedankens der Gottmenschheit den größten Anstoß nehmen mußte, ist selbstverständlich. Unterschied sich doch das Christentum des Paulus gerade dadurch vom Gnostizismus, mit dem es selbst aufs Engste zusammenhing, daß es mit der „Menschheit“ Jesu Ernst machte. Noch bedenklicher jedoch war es, daß die Gnostiker mit ihrem extremen Dualismus einen ausgesprochen antijüdischen Charakter verbanden. Denn dies mußte bei der nahen Verwandtschaft zwischen Gnostizismus und Christentum die Juden notwendig auch vom Evangelium zurückschrecken und nur zu viele gegen die junge Religion in Harnisch bringen. Die Juden aber waren das Element, mit welchem das Christentum der Frühzeit vor allem zu rechnen hatte. Dazu kam, daß die Gnostiker vom Standpunkte ihrer ausgesprochen spiritualistischen Gottesauffassung aus sich in Weltverachtung und Askese gefielen. Sie empfahlen die geschlechtliche Enthaltsamkeit, verwarfen die Ehe und wollten von einer leiblichen Auferstehung weder in bezug auf Christus noch auf die Menschen etwas wissen. Mit einer asketischen Religion aber ließ sich keine Propaganda treiben. Und dabei schlug auch bei ihnen, wie so oft, die Askese nur zu häufig in zügellose Sinnenlust und Libertinage um, und der geistliche

Hochmut der von Gott zum Wissen Begnadigten, der sich über das mosaische Gesetz erhob, drohte durch seine radikale Kritik des Alten Testamentes den Zusammenhang mit dem Judentume vollends zu zerreißen. Hiermit untergrub aber der Gnostizismus nicht bloß das sittliche Leben der Gemeinden, sondern brachte das Evangelium auch bei der übrigen Welt in Mißkredit. Nur das Judentum galt im römischen Reiche als eine erlaubte Religion; als selbständige Religion würde das Christentum dem Verbote neuer Religionen und Geheimsekten verfallen sein. Durch seine Loslösung dieser Religion vom jüdischen Mutterboden trieb so der Gnostizismus das Christentum geradezu hinein in einen Konflikt mit den römischen Staatsgesetzen.

Alle diese Gefahren nun, die dem Christentume von der gnostischen Bewegung her drohten, beseitigte mit Einem Schlage die Anerkennung der wahren Menschheit Christi, die Behauptung des „historischen" Jesus. Sie wahrte den für die unbehinderte Verbreitung des Christentums im römischen Reiche so wichtigen Zusammenhang mit dem Judentume und seiner „geoffenbarten" Gesetzlichkeit, deren heteronomer und ritueller Charakter zwar durch Paulus aufgehoben war, deren sittlicher Gehalt jedoch auch weiterhin von den Christen festgehalten wurde. Sie ermöglichte es, in vorläufiger Ermangelung einer schriftlichen Offenbarungsurkunde das Alte Testament auch fernerhin in seinen wesentlichsten Bestandteilen als autoritatives Grundbuch des neuen Glaubens und als vorbereitenden Hinweis auf die in Jesus erschienene endgültige Offenbarung anzusehen. Und vor allem, sie tat der gnostischen Phantastik Einhalt, indem sie die verwirrende Vielheit der gnostischen Äonen in die Eine Gestalt des Welterlösers und Heilandes Christus zusammenzog, das Schwergewicht des Glaubens in den erlösenden Opfertod des Messias verlegte und die ganze Aufmerksamkeit des religiösen Menschen auf diesen Haupt- und Wendepunkt des gesamten geschichtlichen Verlaufes konzentrierte. Dies war der Grund, warum die Apologeten und „Väter" des Christentums, ein Ignatius, Polykarp, Justinus, Irenäus usw., mit solcher Ent-

schiedenheit für die Geschichtlichkeit und wahre Menschheit Jesu eintraten und nicht müde wurden, alle Zweifel hieran als Gottlosigkeit und widergöttliche Böswilligkeit zu brandmarken. Es war nicht etwa ein besseres historisches Wissen, was ihnen hierzu die Veranlassung gab, sondern der Lebensinstinkt der Kirche, die nur zu wohl erkannte, wie ihr eigener Bestand und die Durchführung ihrer religiösen Aufgabe den Umtrieben und verführerischen Welterklärungsversuchen des Gnostizismus gegenüber von der Annahme eines geschichtlichen Erlösers abhing. So ist der historische Jesus von Anfang an ein Dogma, eine aus religiösen und politisch-praktischen Bedürfnissen zusammengewobene Dichtung der werdenden und kämpfenden christlichen Kirche gewesen. So hat er sie wirklich zum Siege geführt, aber nicht als geschichtliche Realität, sondern als Idee, oder mit andern Worten: nicht ein historischer Jesus im eigentlichen Sinne, ein wirkliches menschliches Individuum, sondern die bloße Idee eines solchen ist der Schutzpatron, der Genius des kirchlichen Christentums gewesen, der es ihm ermöglicht hat, über den Gnostizismus ebenso wie über den Mithrakultus und die übrigen Religionen der verwandten vorderasiatischen Heilsgötter obzusiegen. —

Es ist die Bedeutung des vierten Evangeliums, daß es diese Bemühungen der Kirche um die Vergeschichtlichung der christlichen Erlösergestalt zu einem einstweiligen Abschluß gebracht hat. Unter dem sichtlichen Einflusse der gnostischen Auffassung des Heilsprozesses entstanden, kommt es dem Gnostizismus weiter als irgend ein anderes Evangelium entgegen, ja, zeigt sich ganz und gar durchtränkt von gnostischer Stimmung und Weltanschauung. Es teilt mit ihnen bis zu einem gewissen Grade den antijüdischen Charakter. Aber es hält doch zugleich mit den Synoptikern an der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu fest und sucht, eine Art Vermittlung zwischen der wesentlich metaphysischen Auffassung der Gnostiker und der wesentlich menschlichen Auffassung der synoptischen Evangelien herzustellen.

Mit dem Gnostizismus stimmt der Verfasser, der das Evan-

gelium unter dem Namen des Johannes, des „Lieblingsjüngers Jesu", vermutlich zu Ephesus um 140 n. Chr. geschrieben hat, in der dualistischen Auffassung des Weltganzen überein. Dem göttlichen Lichtreich, dem Reich der Wahrheit und des Lebens, auf der einen Seite steht die Welt als das Reich der Finsternis, der Lüge und des Bösen in gegenseitiger tödlicher Feindschaft gegenüber. An der Spitze des himmlischen Reiches steht Gott, der selbst nach parsischem Vorbild als Licht, Wahrheit, Leben und Geist bestimmt wird. An der Spitze des Erdreichs steht der Satan (Angromainyu). In der Mitte zwischen beiden befindet sich der Mensch. Aber auch die Menschheit zerfällt, ebenso wie das übrige gesamte Dasein, in zwei wesentlich verschiedene Arten. Die Seele des einen Teils der Menschen nämlich stammt von Gott, diejenige des anderen vom Satan. Die „Gotteskinder" sind von Natur zum Guten ausersehen und der Erlösung fähig. Die „Satanskinder", zu denen Johannes in Übereinstimmung mit den Gnostikern vor allem auch die Juden rechnet, sind für alles Göttliche unempfänglich und der ewigen Verdammnis verfallen. Um nun die Erlösung ins Werk zu setzen, hat Gott, und zwar aus reiner „Liebe" für die Welt, den Monogenēs ausersehen, seinen einziggezeugten Sohn, d. h. das einzige Wesen, welches, als Gotteskind, nicht von anderen Wesen, sondern von Gott selbst gezeugt ist. Der Verfasser des Evangeliums verschmilzt den Monogenēs mit dem philonischen Logos, der nach gnostischer Anschauung nur einer unter den zahlreichen anderen Äonen und ein Sohn des Monogenēs, der göttlichen Vernunft, also nur ein Enkel Gottes sein soll. Er überträgt zugleich das ganze „Pleroma", die Vielheit der Äonen, worin nach gnostischer Ansicht die göttliche Wirklichkeit zerfallen soll, auf das eine Prinzip des Logos und erklärt ihn für den alleinigen Träger der ganzen Fülle göttlicher Herrlichkeit, für den präexistenten Schöpfer der Welt und bestimmt auch ihn, da er mit Gott, seinem „Vater", wesentlich identisch sein soll, als die Lebensquelle, das Licht, die Wahrheit und den Geist des Weltalls.

Und wie vollzieht nun der Logos die Erlösung? Er wird Fleisch, d. h. er nimmt die Gestalt des „Menschen" Jesus an,

ohne übrigens damit aufzuhören, der übermenschliche Logos zu sein, und bringt als solcher den Menschen das „Leben", das er selbst ist, durch die Offenbarung der Weisheit und der Liebe. Als Offenbarer der Weisheit ist Christus das „Licht der Welt": er eröffnet den Menschen das Geheimnis ihrer Gotteskindschaft; er lehrt sie, durch Erkenntnis Gottes sich selbst und die Welt verstehen, sammelt die in der Welt zerstreuten Gotteskinder, wie ein Hirte seine Schafe, zu einer einträchtigen und brüderlichen Gemeinschaft um sich und läßt sie in der Nachfolge seiner eigenen Persönlichkeit das „Licht des Lebens" haben, d. h. innerlich erleuchtet und erhoben werden. Als Offenbarer der Liebe nimmt er nicht bloß menschliche Gestalt und den hiermit verbundenen Verzicht auf seine göttliche Seligkeit auf sich, sondern setzt, als ein „guter Hirte", sein Leben ein für seine Herde; er errettet sie aus der Macht des Satans, den Schrecken der Finsternis und opfert sich für die Seinen, um durch diesen höchsten Erweis seiner Liebe zu den Menschen, durch die völlige Hingabe seines Lebens das Leben wiederzugewinnen, das er wesentlich ist, und zu seiner himmlischen Herrlichkeit zurückzukehren. Und das ist nun der Sinn des Erlösungswerkes Christi, daß die Menschen durch Glaube und Liebe innerlich mit ihm und dadurch zugleich mit Gott vereinigt werden, wodurch alsdann auch sie das „Leben" in erhöhter Geistigkeit gewinnen. Denn mag auch Christus selbst zu Gott zurückkehren: sein Geist bleibt doch auf Erden lebendig. Als der „andere Paraklet" oder Anwalt führt der Geist das Erlösungswerk des Heilands fort, erweckt und stärkt er den Glauben an Christus und die Liebe zu ihm und zu den Brüdern, vermittelt ihnen dadurch das „Leben" und führt auch sie nach ihrem Tode der Seligkeit im Jenseits entgegen.

In alledem ist der Einfluß des Gnostizismus und der philonischen Logoslehre unverkennbar, und es ist sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser des vierten Evangeliums durch die zu Ephesus lebendige Erinnerung an den Logos des Ephesiers Heraklit zu seiner Anlehnung an Philo und die von diesem näher ausgeführte Gestalt der hellenistischen

Logosphilosophie gelangt ist. Wodurch er sich aber grundsätzlich von Philo und dem Gnostizismus unterscheidet, ist die Behauptung, daß der Logos „Fleisch geworden", in der Gestalt Jesu von Nazareth auf Erden gewandelt sei und den Tod erlitten habe. Freilich bleibt es mehr bei der Behauptung, als daß es dem Evangelisten gelungen wäre, trotz seiner Verwertung der von den Synoptikern berichteten persönlichen Lebensschicksale Jesu das Bild eines wirklichen Menschen zu zeichnen. Der Gedanke der göttlichen Wesenheit des Heilands ist der seine Darstellung beherrschende. Ihm zuliebe wird das überkommene „geschichtliche Bild" gewaltsam zurechtgestutzt und die Persönlichkeit Jesu so sehr ins Wunderbare, Außergewöhnliche und Übernatürliche gesteigert, daß, wenn wir nur das vierte Evangelium besäßen, wohl schwerlich jemand auf den Gedanken verfallen würde, es handelte sich hier um die Lebensgeschichte eines historischen Individuums. Und doch ist in dieser Beziehung der Unterschied des Johannesevangeliums von den Synoptikern eben nur ein gradueller. Denn auch der Jesus der Synoptiker ist im Grunde gar kein Mensch, sondern ein „Übermensch", der Gottmensch, der Kultheros und Heilsvermittler der ursprünglichen christlichen Gemeinde. Und wenn es denn schon feststeht, daß der Streit der kirchlichen Lehrer mit den gnostischen Häretikern sich nicht um die Gottheit Christi, in der man einig war, sondern vielmehr um die Art und den Grad seiner Menschheit drehte, so sollte diese „paradoxe Tatsache" allein schon genügen, um es zu erhärten, daß die Gottheit des Erlösungsmittlers das ursprünglich allein Feststehende und die selbstverständliche Voraussetzung des gesamten christlichen Glaubens, hingegen seine Menschheit schon in jenen frühesten Zeiten zweifelhaft war und nur aus diesem Grunde zu einem Gegenstande der erbittertsten Kämpfe werden konnte.

Eine wirkliche Verschmelzung der mythologischen Persönlichkeit des gnostischen Gottessohnes, der auch in der Gestalt des Logos bei Philo zwischen einem unpersönlichen Geistwesen und allegorischer Persönlichkeit hin und her schwankte, mit der menschlichen Persönlichkeit Jesu hat

freilich auch der Verfasser des vierten Evangeliums nicht zustande gebracht. Alle seine Bemühungen, „das Ineinander des Göttlichen und Menschlichen in der Einheit des persönlichen, seinem Grunde (Wesen) nach göttlichen, seiner Erscheinung nach menschlichen Lebens Jesu" begreiflich zu machen, scheitern auch bei dem sog. Johannes daran, daß ein persönlich gedachter Logos niemals zugleich eine menschliche Persönlichkeit und eine menschliche Persönlichkeit, die eine göttliche Persönlichkeit zu ihrem Grund und Wesen hat, von dieser immer nur dämonisch besessen, aber niemals und auf keine Weise diese letztere unmittelbar selbst sein kann. Und so schillert denn auch, wie Pfleiderer sagt, der johanneische Christus durchweg „zwischen erhabener Wahrheit und gespenstischer Unnatur: jenes, sofern er das Ideal des Gottessohnes, also der menschheitlichen Religion, losgelöst von allen Zufälligkeiten und Schranken der Individualität und Nationalität, des Raumes und der Zeit darstellt — dieses aber, sofern er es darstellt unter der mythischen Hülle eines in Menschengestalt über die Erde wandelnden Gottes".[1]

Es ist wahr: erst diese Verschmelzung des gnostischen Gottsohnes und philonischen Logos mit dem Jesus der Synoptiker hat die nebelhafte Unbestimmtheit der mythologischen Spekulation und Abstraktheit des Gedankens zur anschaulichen Gestalt und lebendigen Individualität des persönlichen Erlösungsmittlers verdichtet. Sie hat diese Persönlichkeit dem Gemüte der Gläubigen näher als irgend eine andere Gestalt des religiösen Glaubens gebracht und damit dem christlichen Kultgotte Jesus in seiner reinen Menschlichkeit, seiner überströmenden Güte und Liebenswürdigkeit ein solches Übergewicht über seine göttlichen Konkurrenten, einen Mithra, Attis usw. verschafft, daß diese neben Jesus zu inhaltsleeren Schemen verblaßten. Der gnostische Idealmensch, d. h. die platonische Idee, und das sittliche Ideal des Menschen flossen in ihm unmittelbar in eins zusammen. Das Wunder der Vereinigung von Gott und Mensch, um die sich die antike Welt so heiß und so vergeblich bemüht hatte, schien in Christus

[1] Entstehung d. Chr. 239.

seine Verwirklichung gefunden zu haben. Christus war der „Weise" der stoischen Philosophie, in welchen sich für diese alles Edelste im Menschen zusammenfaßte; ja, mehr als dies, er war der Gottmensch, wie Seneca ihn um der sittlichen Erhebung der Menschheit willen verkündet und gefordert hatte.[1] Christus trat demnach in eine Welt, so aufnahmefähig und wohl vorbereitet, daß wir leicht begreifen, warum das kirchliche Christentum auf die menschliche Persönlichkeit seines Erlösungsprinzips mit fast noch größerer Entschiedenheit bestand als auf den göttlichen Charakter Jesu. Und dennoch, trotz ihrer Größe und Erhabenheit, trotz aller unermeßlichen Bedeutung, welche die Betonung der wahren Menschheit Christi für die Entwicklung des Christentums gehabt hat, bleibt es wahr, daß auf der anderen Seite gerade sie die Quelle aller unlösbaren Widersprüche, aller unüberwindbaren Schwierigkeiten darstellt, an denen die christliche Weltanschauung krankt, daß sie die große neue Idee, die das Christentum in das religiöse Bewußtsein der abendländischen Menschheit eingeführt und wodurch es das Judentum überwunden hat, die Idee der Gottmenschheit, in ihrem Kern verdorben und den Wahrheitsgehalt dieser Religion in so heilloser Weise getrübt, verbogen und entstellt hat, daß es heute nicht mehr möglich ist, ohne Opfer des Intellekts seiner Erlösungslehre zuzustimmen.

ANHANG: DIE PETRUSLEGENDE

Mit dem Kultus des phrygischen Attis fanden wir den Kultus des persischen Mithra nahe verwandt, des siegreich über Finsternis und Tod triumphierenden Licht- und Sonnengottes, der, wie jener, durch Tauro- und Kriobolien verehrt wurde; und auch er besaß, ebenso wie Attis und die phrygische Muttergöttin Kybele,[2] ein Heiligtum auf dem vatika-

[1] Vgl. oben S. 1f. [2] Die phrygische Kybele war dieselbe, wie die persische Anaitis, die phönizische Astarte, die babylonische Istar, die ägyptische Isis usw. Alle diese Göttinnen der Erdfruchtbarkeit und der Weiblichkeit schlechthin galten zugleich als Jungfrauen

nischen Hügel. Mithra führte, wie gesagt, den Namen des „Felsengeborenen" (petrogenés, saxigenus). Er hieß der Felsgott: „hó ék pétras (pétrou)" — „der aus dem Felsen" war eine der gewöhnlichsten Formeln seines Kultus.[1] Ja, er wurde auch wohl schlechthin als der „Fels" (Pétros) bezeichnet, mag nun dieses Bild, wie Cumont meint, der vedischen Mythologie entlehnt sein, wo auch Agni aus dem Felsen geboren und dieser mit der Gewitterwolke gleichgesetzt wird,[2] oder mag unter dem Felsen der rohe Altarstein zu verstehen sein, auf welchem das heilige Feuer entzündet wurde, und der Felsgott seinen Namen daher haben, daß der Altarstein ursprünglich ein Grabstein war und der Gott als die Seele des Verstorbenen galt, die man sich in jenem Steine gegenwärtig dachte.[3] Vielleicht führte er diesen Namen aber auch nur einfach aus dem Grunde, weil der Begriff des Feuers und des Lebens seit alters her als Phallus, und zwar in Erinnerung an den Quirlstab bei der Feuerentzündung, symbolisiert gedacht wurde und die Grab- und Gedenksteine (Menhirs) in roher Form die phallische Gestalt wiedergeben sollten. So pflegte auch im Kultus des Mithra ein rohes Steinbild (Phallus?) den Gott zu vertreten und bei der Totenfeier des letzteren in einem „Felsengrabe" beigesetzt zu werden, woraus es alsdann nach kurzer Zeit hervorgeholt und von den Gläubigen unter großem Jubel als der wiederauferstandene Gott begrüßt wurde.[4]

Übrigens kannten auch die Israeliten den „Felsgott". Im sog. Liede des Moses (Deut. 32) rühmt Moses den „Fels" der Israeliten, der hier gleichfalls als ein schöpferischer und gebärender aufgefaßt wird, gegenüber dem Fels der Feinde Israels; dabei lassen die betreffenden Stellen erkennen, daß auch hier mit dem Kultus dieses Gottes ein Weinsakrament verbunden war, wie wir ein solches aus dem Kultus des per-

wie als Mütter und pflegten sitzend dargestellt zu werden, das göttliche Knäblein auf dem Schoße. Vgl. oben S. 57. [1] Firmicus: De errore 21; Justinus: Dial. c. Tryph. c. 70; Hieronymus: Adv. Jovinianum 7. Cumont: Textes et monuments I 159ff. [2] Vgl. oben S. 50. [3] Vgl. Grant Allen: Evolution of the Idea of God Kap. 5; H. Spencer: Principles of Sociology §§ 137ff. [4] Firmicus: De Errore 23.

sischen Mithra kennen.[1] Moses zaubert Wasser aus einem Felsen hervor. Das Gleiche tut auch Mithra, und die Flehenden kommen, um ihren lechzenden Gaumen zu erfrischen.[2] Noch deutlicher ist die Anspielung auf persische Vorstellungen in jener bereits erwähnten Stelle des Sacharja, wo dieser den Hohenpriester Josua (Jesus) in messianischer Beleuchtung zeigt und von dem mystischen Steine mit sieben Augen spricht.[3] Man erinnert sich hierbei der sieben Augen des mystischen Lammes in der Apokalypse und wird nicht fehlgehen, auch hier die Augen auf die sieben Amesha Spentas, die „Erzengel" um den Thron des Ahuramazda, zu beziehen, deren Vorgesetzter Mithra ist, und die im Grunde nur verschiedene Seiten seines Wesens spiegeln. So spricht auch Daniel von dem Stein, „der ohne Hände vom Berge herabgerissen ward", um den Koloß mit tönernen Füßen, von dem der König geträumt hat, zu zermalmen, und welchen Daniel auf die Herrschaft des Messias deutet.[4] Und auch Christus heißt bei Paulus ein „geistlicher Fels" im Zusammenhange mit dem „geistlichen Tranke"[5] und wird im ersten Petrusbriefe 2, 4 u. 5 als „lebendiger Stein" bezeichnet.

Nun ist, wie wir gesehen haben, auch Mithra einer von jenen vorderasiatischen Heilanden und Mittlergottheiten, die zur Errettung der Menschheit vom Himmel auf die Erde herabsteigen und ihnen durch Offenbarung des göttlichen Erlösungswortes die Pforten des Himmels aufschließen. Demnach trägt auch er oder auch der ihm zugeordnete Zeitgott („Aeon"), der sog. mithrische Kronos, die Himmelsschlüssel der babylonischen Mythenwelt, und auch diese sind von ihm auf den jüdischen Messias Jesus übergegangen, wenn der letztere in der Offenbarung des Johannes von sich sagt: „Ich bin der Erste und der Letzte. Ich bin der Lebendige. Ich war tot. Und siehe, ich bin lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit und habe die Schlüssel der Hölle und des Todes."[6] Und im dritten Kapitel heißt es vom „Heiligen", dem „Wahr-

[1] a. a. O. 13, 15, 18, 30—33, 37. u. 38. [2] Cumont: Myst. d. Mithra 100. [3] Kap. 3, 9. [4] Daniel 2, 34, 35, 44, 45. [5] I. Kor. 10, 4. [6] a. a. O. 1, 17 u. 18.

haftigen", er habe „den Schlüssel Davids, der auftut und niemand zuschließt, der zuschließt und niemand auftut."[1]

Hiernach haben wir in Petrus, dem Jünger Jesu, dessen Namen ihn als den Felsen (pétros) kennzeichnet, und der die Himmelsschlüssel vom „Herrn" empfängt,[2] nur eine mythische Verjüngung Christi vor uns. Der „Felsenmann" verhält sich zu dem Felsgott und Himmelsschließer Jesus nicht anders, wie der Zeitgott des persischen Kultes zu Mithra. Das Petrusbekenntnis in der angeführten Stelle bringt diese Identität zum Ausdruck. Die Erzählung von der Gefangenschaft des Petrus, den ein Engel aus dem Kerker hinausführt, und der zum Erstaunen der übrigen Jünger plötzlich bei ihnen an die Türe klopft und zunächst von der betroffenen Magd erblickt wird,[3] erweist sich deutlich als eine Doublette der Auferstehung Jesu aus dem Grabe und seinem Erscheinen vor den Frauen und unter den Jüngern. Petrus verrichtet dieselben Wunder, wie Jesus,[4] und der Märtyrertod des Jüngers wiederholt noch einmal das Motiv des Todes Jesu.

Auch die Griechen kannten einen Bewahrer der Himmelsschlüssel oder vielmehr der Schlüssel der Unterwelt. Das war Proteus, dessen Name schon an den des Petros anklingt, und der im späteren Altertume mehr und mehr mit Petra, dem Pförtner des Reiches der Verstorbenen im ägyptischen Totenbuch, zusammenfloß.[5] Für gewöhnlich jedoch galt er als ein Meergreis, der im Auftrage des Poseidon dessen Herde, die Seetiere, weidete, ein freundlicher, aber auch verschlagener und wandelbarer Geist, dessen beständiger Gestaltenwechsel ihn nach Homer zu einem schwer zu fassenden Wesen machte.[6] Nach Vergil in seiner Aeneis XI 262 nimmt Proteus im Osten dieselbe Stellung ein, wie Atlas im Westen. Er gilt nämlich als der Träger des Himmelsgewölbes. Die „Säulen des Proteus" entsprechen denjenigen des Atlas und des Herakles. So heißt auch Petrus im Galaterbriefe (2, 9) neben Jacobus und Johannes eine der „Säulen" der Gemeinde zu Jerusalem, und Jesus bezeichnet ihn als den „Fels", auf den er seine

[1] a. a. O. 7. [2] Matth. Kap. 16, 18, 19. [3] Apg. 12, 3—19. [4] Apg. 3, 2—9, 9, 36ff. [5] Kap. 68. [6] Vgl. Preller: Griech. Myth. 609f.

Kirche gründen will, — „die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen“[1] — und gibt ihm den Auftrag: „Weide meine Schafe.“[2] Der Charakter des Petrus in den Evangelien aber, der zwischen Vermessenheit und Verzagtheit, zwischen Glaubenszuversicht und Kleinmut bis zur Verleugnung des Meisters schwankt, erweist sich genau so wandelbar, wie der des Proteus, wie denn übrigens auch Petrus, als Fischer, zum Wasser in Beziehung steht und das Wunder vollbringt, wie ein Meergott, auf den Wogen zu wandeln.[3] Nun gehören auch Proteus (Poseidon) und Atlas zum Bilderzyklus des Mithrakultes, der eine, sofern er Mithra als den Himmelsozean symbolisiert, in welchem das kriegerische Blitzfeuer wohnt, mit welchem sich die Sonne während der Nacht vereinigt und aus welchem sie am Morgen emportaucht, der andere als Symbol des das Weltall stützenden Mittlergottes.[4] Kann man noch zweifeln, daß der evangelische „Felsenmann“ in der Tat nur der persische „Felsgott“ ist und die bezüglichen Stellen der Evangelien nur den Einfluß des Mithrakultes auf die christliche Mythenwelt widerspiegeln?

Bei den Römern galt Janus als der Himmelspförtner. Er war doppelköpfig, wie Petrus zweideutig und wankelmütig war und zwei Seelen in der Brust des „Felsenmannes“ wohnten. Seinem Wesen nach, wie schon sein Name besagt, ein alter Licht- und Tagesgott (dius, dianus, Masculinform von Diana), ein Gott, der siegreich die nächtliche Finsternis verscheucht, galt er gleichzeitig als der himmlische Öffner oder Schließer, der morgens die Himmelstore aufmacht, um sie abends wieder zuzuschließen, und damit als der „Herr über alle Türen“, als der Mittler zwischen Himmel und Erde. So wurde er, da er ein „Gott des Anfangs“ war, auch als der „Gott der Götter“, als Weltschöpfer verehrt und mit dem Himmelsschlüssel abgebildet. Mit alledem erweist auch er sich als ein naher Verwandter des persischen Mithra oder des mit ihm verbundenen Zeitgottes und konnte um so leichter mit diesem zusammenfließen, als Janus und Saturn (Kronos) in der römi-

[1] Matth. a. a. O. [2] Joh. 21, 15—17. [3] Matth. 14, 28—31. [4] Cumont: Textes et monuments I 90, 99, 104 ff., 155.

schen Mythologie identifiziert wurden und auch der mithrische Kronos in gewissen Sinne doppelköpfig war: er wird nämlich mit einem Löwenkopfe abgebildet, von einer Schlange umringelt, die ihren eigenen Kopf auf den des Gottes legt.[1] Auch führte der römische Gott des Anfangs ebenso die zwölf Monate herauf, wie Mithra über den Tierkreis gesetzt und Petrus der Erste unter den zwölf Aposteln sein sollte. Wie nahe er aber damit zugleich Christus stand, beweist der Umstand, daß auch dieser, wie gesagt, die Schlüssel der Hölle und des Todes haben sollte und bei Johannes sich selbst einen „Türhüter" und die Türe zu den Schafen nennt: „So jemand durch mich eingehet, der wird selig werden und wird ein- und ausgehen und Weide finden."[2] Im Januar, dem Monat des Gottes Janus, findet die Epiphanie des christlichen Heilandes statt. Am 18. Januar tritt die Sonne in das Zeichen des Wassermannes (Aquarius), der in der antiken Kunst auch wohl als „Fischer" dargestellt wurde. Der 18. Januar aber ist der Tag, an welchem in Rom das Fest der „Stuhlfeier Petri" begangen wurde. So begann auch der Tierkreis des Mithra mit dem Zeichen des Wassermannes und endete mit dem des Ziegenbocks. Der Tierkreis nebst den zwölf Arbeiten des Sonnengottes aber bildet den Hauptschmuck auf dem sog. „Stuhl des Petrus", der angeblich dem ersten Bischof von Rom angehört haben soll, in Wahrheit aber sich durch jene Ornamentik als zum Mithrakultus gehörig ausweist.[3] War es doch auch der Oberpriester des Mithra, der zuerst den Namen des „Pater Patrum" („Pater patratus"), wie der „Nachfolger auf dem Stuhle Petri", führte,[4] und auch er hatte, wie der Archigallus des Attis, seinen Sitz auf dem vatikanischen Hügel, dort, wo auch der christliche „Felsenmann" begraben sein soll!

Man sieht, die christliche Kirche hat mit der Verlegung ihres Zentrums nach Rom nur einfach das Erbe des vorderasiatischen Attis und Mithra angetreten. So begreift man

[1] S. die Abbildungen bei Cumont: Textes et monuments II 213, 215, 216, 238; Mysterien d. Mithra 82. [2] Joh. 10, 3, 7, 9. [3] Siehe die Abbildung bei Kraus: Roma subterranea 586; Gesch. d. christl. Kunst I 380. [4] Cumont: a. a. O. 318.

nur zu wohl, wenn sie alles getan hat, um die Erinnerung an einen Kultus, der in den ersten Jahrhunderten n. Chr. der verbreitetste im ganzen römischen Reiche war, so völlig aus dem Gedächtnis der Menschen auszulöschen, daß die Mithrareligion länger als ein Jahrtausend so gut wie vergessen war und wir erst heute wieder anfangen, einen genaueren Einblick in die Bedeutung und das Wesen des Mithra und des Attis zu gewinnen.[1] Es waren vor allem die römischen Soldaten, die für den Kultus des „unbesiegbaren" kriegerischen Sonnengottes und den männlichen, asketisch strengen Charakter seiner Mysterien die größte Zuneigung besaßen. Sie fühlten sich als Mitstreiter des Mithra in seinem Kampfe für „Freiheit, Wahrheit und Recht" und haben diesen Zug auch der christlichen Kirche übermittelt, wenn die Kirche als „ecclesia militans" sich die Völker zu unterwerfen bestrebt ist. Ein genaueres Eingehen auf den Gegenstand dürfte ergeben, daß auch sonst noch wichtige Bestandteile des Mithrakultes in die christliche Kirche, Symbolik und Legende übergegangen sind.[2] Indessen genügt das Angeführte, um zu zeigen, wie

[1] Die Mithrareligion übte besonders im zweiten christlichen Jahrhundert eine solche Anziehungskraft auf die Maßen aus, daß es eine zeitlang zweifelhaft erscheinen konnte, ob sie oder das Christentum den Sieg davontragen würde. Trotzdem ist sie der Kirche unterlegen, aber nicht so sehr, weil sie in metaphysischer oder ethischer Beziehung hinter dem Christentum zurückstand, sondern wesentlich aus Gründen teils der innern Organisation, teils der Staatsraison, die es in einem entscheidenden Augenblicke wünschenswert erscheinen ließ, dem jüdischen Christus den Vorzug vor dem persischen Mithra einzuräumen. Robertson hat mit Recht darauf hingewiesen (Pagan Christs 347), daß der Tod des Kaisers Julianus, der, wie kein anderer, dem Mithradienste zugeneigt war, und zwar im Kampfe gegen die Perser (363 n. Chr.), die furchtbarsten Gegner des späteren Kaiserreiches, als ein schlimmes Omen angesehen und dem persischen Gotte zum Verhängnis werden mußte. Einer der ersten Regierungsakte seines Nachfolgers Jovianus war die endgültige Wiedereinsetzung des Christentums in seine früheren Rechte, das schon vorher durch Constantius (353) zur alleinberechtigten Staatsreligion erhoben worden war. [2] So gehört z. B. auch der Hahn, als Verkünder der aufgehenden Sonne, zur Symbolik des persischen Erlösergottes und ist gleichfalls aus ihr in die Petruslegende hineingelangt (Cumont: a. a. O. 210).

in Wahrheit die „Geschichte" der Anfänge des Christentums zustande gekommen ist und welche Elemente bei der Gründung der Kirche mitgewirkt und den Ausschlag gegeben haben, die von dieser selbst so gern als ein göttliches „Geheimnis" hingestellt zu werden pflegt. Die Entstehung der Petruslegende wirft Licht auch auf die Entstehung der Christusmythe. Sie zeigt, wie mythische Elemente sich in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung zu einer „historischen Persönlichkeit" verdichten konnten. Sie bestätigt es, daß wir im Christentum eine rein mythologische Religion vor uns haben, und bringt uns vollends von den Gedanken zurück, als ob wir es bei den üblichen Darstellungen der Entstehung dieser Religion mit wirklicher Geschichte zu tun hätten.[1]

[1] Vgl. zu dem Ganzen: Cumont: Textes et monuments I 83ff und Robertson: a. a. O. 331—333; 353; 355—359. — Selbstverständlich ist die Behauptung, daß der Petrus der Evangelien und der Apostelgeschichte eine mythische Persönlichkeit ist, ganz unabhängig davon, ob es einen Menschen namens Petrus in der Gemeinde zu Jerusalem gegeben hat, auf den das zutrifft, was Paulus Gal. 1. 18 u. 2, 11ff. von ihm berichtet. Man vergesse nie, daß nur der letztere, aber nicht der erstere mit einiger Sicherheit bezeugt ist. Ja, es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß der paulinische Petrus, die „Säule" der jerusalemischen Gemeinde, durch sein zweideutiges Verhalten und seine Wankelmütigkeit die Veranlassung zur Hervorhebung dieses Charakterzuges bei dem Petrus der Evangelien und damit zu der Gleichung: Petrus = Proteus = Atlas = Janus = Mithra = Christus geliefert hat.

DAS RELIGIÖSE PROBLEM DER GEGENWART

Nach Ansicht der liberalen Theologie bildet nicht der Gott, sondern vielmehr gerade der Mensch Jesus den wertvollen religiösen Kern des Christentums. Sie behauptet damit nichts weniger, als daß das gesamte Christentum bis auf den heutigen Tag, d. h. bis zum Auftreten eines Harnack, Bousset, Wernle und ihrer Gesinnungsgenossen, sich über sich selbst im Irrtum befunden und sein wahres Wesen nicht erkannt habe. Denn dieses hat, wie die vorliegende Darstellung zeigt, von Anfang an den Gott Jesus oder vielmehr den Gottmenschen, den fleischgewordenen, mit den Menschen leidenden und für die Menschheit sich opfernden Gotterlöser in den Mittelpunkt seiner Anschauung gestellt, wohingegen die Behauptung der wahren Menschheit Jesu nur eine nachträgliche Anbequemung dieser Religion an die äußeren Verhältnisse darstellt, ihr nur hinterher von gegnerischer Seite abgerungen und nur deshalb von ihr so nachdrücklich vertreten worden ist, weil sie die unumgängliche Bedingung ihres geschichtlichen Bestandes und ihrer praktischen Erfolge gewesen ist. Nur der Gott, nicht der Mensch Jesus kann demnach auch als der „Begründer" der christlichen Religion bezeichnet werden. Gewiß entzündet sich, wie Mehlhorn sagt, lebendige Frömmigkeit vor allem an Persönlichkeiten, in denen sie uns in anschaulicher, erhebender, begeisternder Weise entgegentritt.[1] Allein um die Frömmigkeit, den Glauben an Jesus Christus zu entzünden, dazu genügte die begeisternde Persönlichkeit eines Paulus, dazu genügte die Missionsarbeit der gleich ihm im Dienste des Jesusglaubens tätigen Apostel, die von Ort zu Ort zogen und oft unter großen persönlichen Opfern und Entbehrungen, mit Gefahr ihres eigenen Lebens zur Verehrung des neuen Gottes aufriefen. Einen wirklichen religiösen Halt jedoch konnten die Erlösungsbedürftigen immer nur in dem Glauben an den göttlichen Erlöser, eine religiöse Befriedigung und Befreiung nur in dem Gedanken des sich

[1] a. a. O. 3.

selbst für die Menschheit opfernden Gottes finden, dessen erlösende Kraft und überragende Vorzüglichkeit im Vergleiche mit den übrigen Mysteriengöttern ihnen die Apostel in so lebendiger und packender Weise zu schildern wußten. Man höre also endlich einmal auf, den modischen Begriff der Persönlichkeit zugunsten eines historischen Jesus auszuspielen, wie dieses selbst ein Pfleiderer tut und dadurch mit leichter Mühe die Gegnerschaft gegen jenen meint, zurückweisen zu können![1] Es ist eine offenbare Verwechselung der Art, wie ein religiöser Glaube in der Seele des Einzelnen entsteht, und des Inhalts eines solchen Glaubens, wenn die liberale Theologie die historische Persönlichkeit des Menschen Jesus für das Wesentliche des Christentums ausgibt, ja, ein Bousset sich sogar zu der Behauptung versteigt, alle großen Persönlichkeiten, die den Lauf des Christentums wirklich gefördert hätten, seien überzeugt gewesen, daß sie ihr Leben aus dem Leben des Jesus von Nazareth nähmen.[2] Mit Recht hat hierauf schon Kalthoff erwidert: „Ich weiß wohl, daß die Leben-Jesu-Theologen überzeugt sind, den Lauf des Christentums gefördert zu haben. Aber außer ihnen ist mir keine große Persönlichkeit bekannt, die ihr Leben aus dem Leben des Boussetschen Rabbi Jesus von Nazareth gewonnen. Meister Eckehart, sicher eine große christliche Persönlichlichkeit und

[1] Entsteh. d. Chr. 10f. „Wie wäre es denkbar", fragt Pfleiderer, „daß aus dem Chaos der Massen die neue Gemeinde sich von selbst gebildet haben sollte, ohne eine entscheidende Tat, ohne ein grundlegendes Erlebnis, das den Kern für die Entstehung der neuen Ideen bilden konnte? Ist es doch überall sonst bei geschichtlichen Neubildungen so, daß die in der Masse vorhandenen Kräfte und Strebungen erst durch die zielsetzende Tat heroischer Persönlichkeiten in eine bestimmte Richtung gebracht und zu einem lebensfähigen Organismus verbunden werden; ebenso muß auch der Anstoß zur Bildung der christlichen Gemeinde von einem bestimmten Punkt ausgegangen sein, den wir nach den Zeugnissen des Apostels Paulus und den ältesten Evangelien nur in der Person, dem Leben und Tod Jesu finden können" (a. a. O. 11). Aber daß die angeführten „Zeugnisse" für einen historischen Jesus keine sind und jene „entscheidende Tat", jenes „grundlegende Erlebnis", wenn irgendwo, bei Paulus selbst und sonst nirgends zu suchen ist, das eben bildet den Kern dieser ganzen Auseinandersetzung. [2] a. a. O. 72.

ein Förderer des Christentums, sagt sogar: ‚Du mußt nämlich wissen: als Christus Mensch ward, da nahm er nicht ein bestimmtes Menschenwesen, er nahm menschliche Natur an!‘ Bis auf Luther ist ihnen allen Christus der Gottmensch gewesen, ein Gegenstand des Glaubens und nicht des Schauens, begabt mit allen den Prädikaten, die Bousset und seine Theologie von dem Individuum Jesus von Nazareth ablehnt und dem Gemeindeglauben zuweist: präexistent, d. h. vom Vater in Ewigkeit geboren; wunderbar, d. h. von der Jungfrau Maria geboren; der apokalyptische Messias, d. h. sitzend zur Rechten Gottes, von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten.“[1]

Es ist in der Tat der fundamentale Irrtum der liberalen Theologie, zu meinen, daß die Entwicklung der christlichen Kirche von einem historischen Individuum, dem Menschen Jesus, ihren Ausgang genommen habe. Die Stimmen mehren sich, wie gesagt, die einräumen, daß die unter Jesu Namen gehende urchristliche Bewegung eine bedeutungslose und vorübergehende Bewegung innerhalb des Judentums geblieben wäre ohne Paulus, der ihr erst durch seine Erlösungsmetaphysik eine religiöse Weltanschauung übermittelt und durch den Bruch mit dem jüdischen Gesetz die neue Religion begründet hat. Nicht lange, und man wird sich zu dem weiteren Zugeständnisse entschließen müssen, daß ein historischer Jesus, wie die Evangelien ihn schildern und wie er in den Köpfen der liberalen Theologen von heute lebt, überhaupt nicht existiert, also auch nicht einmal die gänzlich bedeutungslose kleine Messiasgemeinde zu Jerusalem begründet hat, sondern daß der Christusglaube ganz unabhängig von irgendwelchen uns bekannten historischen Persönlichkeiten entstanden ist, daß er in diesem Sinne allerdings ein Erzeugnis des religiösen „Massengeistes“ darstellt und von Paulus mit entsprechender Umdeutung und Weiterbildung nur in den Mittelpunkt der von ihm begründeten Gemeinschaften gestellt worden ist.

[1] Was wissen wir von Jesus? 29.

Der „historische“ Jesus ist nicht früher, sondern später als Paulus und hat als solcher stets nur als Idee, als fromme Dichtung in den Köpfen der Gemeindemitglieder gelebt, und nicht das Neue Testament mit seinen vier Evangelien ist der Kirche gegenüber das Frühere, sondern die Kirche ist das Ursprüngliche, die Evangelien hingegen sind das Abgeleitete, stehen daher auch in allen ihren Teilen im Dienste der kirchlichen Propaganda und können in keinem Sinne auf historische Bedeutung Anspruch machen.

Überhaupt ist, wie Kalthoff mit Recht hervorhebt, mit der durchaus modernen Anschauung, daß die Religion ein ganz persönliches Leben und Empfinden sei, dem Verständnis des Christentum nichts abzugewinnen. „Die Religion ist dieses persönliche Leben erst in einem Zeitalter, das sich zu Persönlichkeiten differenziert hat; sie ist es nur insoweit, als solche Differenzierung sich bereits vollzogen. Von Hause aus erscheint die Religion als eine gesellschaftliche Lebenserscheinung, sie ist Stammesreligion, Volksreligion, Staatsreligion, und dieser gesellschaftliche Charakter geht naturgemäß auf die freien Genossenschaften über, welche sich innerhalb des Volks- und Staatsverbandes bilden. Deshalb ist das liberale Gerede von der Persönlichkeit als dem Träger alles religiösen Lebens im Hinblick auf den Ursprung des Christentums so sinnlos, so unhistorisch, weil dieses Christentum noch ganz und gar in der religiösen Genossenschaft, der Gemeinde wurzelt. Aus dieser genossenschaftlichen Religion hat sich die persönliche Religion erst in jahrhundertelanger Geschichte entwickeln können, sie hat sich gegen ihre wesentlich ältere Lebensform erst in gewaltigen Kämpfen durchsetzen können. Was der heutige Fromme Christentum nennt, eine Religion des Individuums, ein persönliches Heilsprinzip, das ist dem ganzen alten Christentum ein Ärgernis und eine Torheit gewesen, es war ihm die Sünde wider den Geist, die nicht vergeben werden sollte, denn der heilige Geist war der Geist der kirch-

ichen Einheit, des religiösen Gemeindezusammenhangs, der absoluten Unterordnung der Herde unter den Hirten. Deshalb gab es auch im alten Christentum individuelle Religion schlechterdings nur durch Vermittelung der Genossenschaft, der Gemeinde, der Kirche. Eine Regung der individuellen Religion auf eigene Faust war Häresie, Trennung vom Leibe Christi."[1]

Man kann der „katholischen" Kirche, sowohl der römischen wie der griechischen, das Zugeständnis nicht versagen, daß sie auch in dieser Beziehung den Geist des ursprünglichen Christentums noch am getreuesten bewahrt hat. Sie allein ist auch heute noch, was das Christentum seinem Wesen nach einmal war: Gemeinschaftsreligion in dem angeführten Sinne. Sie beruft sich hierbei mit Recht für die Wahrheit ihrer religiösen Weltanschauung und die Berechtigung ihrer hierarchischen Ansprüche auf die „Tradition", nur daß sie freilich selbst diese „Tradition" im eigenen Interesse erst gemacht hat, sie also zwar einen „geschichtlichen" Jesus lehrt, aber freilich nur einen traditionell geschichtlichen, womit über dessen wirkliche geschichtliche Existenz noch nicht das geringste ausgemacht ist. Der Protestantismus hingegen ist ganz unhistorisch, wenn er die Bibel als das Ursprüngliche, als die „geoffenbarte" Unterlage seines eigenen Glaubens an Christus meint aufrecht erhalten zu können, und die Evangelien als eine Instanz gegen die Kirche anruft. Man kann konsequenterweise seinen religiösen Glauben nicht auf das Evangelium stützen und dabei außerhalb derjenigen Gemeinschaft stehen wollen, als deren Lebensausdruck die Schriften des Neuen Testaments allein zu gelten haben. Man kann nicht Christ im Sinne Jesu, d. h. der ursprünglichen Gemeinde, sein, ohne auf die eigene Persönlichkeit zu verzichten und sich als dienendes Glied dem „Leibe Christi", d. h. der Kirche, einzugliedern. Der Geist des Gehorsams und der Demut, den Christus von seinen Anhängern fordert, ist eben gar kein anderer als der Geist der Unterordnung unter das System von Verhaltungsregeln der unter seinem Namen

[1] Entstehung d. Chr. 98 f.

bestehenden Kultgemeinschaft. Christentum im ursprünglichen Sinne ist nur — „katholisches" Christentum, und dieses ist der Glaube der Kirche an das Erlösungswerk des Gottmenschen Christus in seiner Kirche und durch den von seinem „Geist" beseelten Gemeindeorganismus.

Aus rein religiösen Gründen könnte der mit Unrecht so genannte „Katholizismus" die Fiktion eines historischen Jesus recht wohl entbehren und sich auf den Standpunkt des Paulus vor Entstehung der Evangelien zurückziehen, falls er nur mit seiner mythologischen Annahme des sich selbst für die Menschen opfernden Gottes ohne jene Fiktion heute noch Glauben fände; und zwar könnte er dies um so eher tun, als die Gründe inzwischen weggefallen sind, die s. Z. die Veranlassung zur Fiktion eines „historischen" Jesus gegeben haben. Als Kirche jedoch in ihrer gegenwärtigen Gestalt steht und fällt er mit dem Glauben an die Geschichtlichkeit des Gotterlösers, weil alle hierarchischen Ansprüche und Machtbefugnisse der Kirche sich darauf gründen, daß ein historischer Jesus ihr durch die Vermittlung der Apostel diese Machtbefugnisse übertragen habe. Der „Katholizismus" stützt sich hierbei, wie gesagt, auf die „Tradition". Aber er selbst hat diese Tradition ins Leben gerufen, genau wie die Priester zu Jerusalem die Tradition eines geschichtlichen Moses geschaffen haben, um ihre eigenen Machtansprüche auf ihn zurückzuführen. Es ist die „Ironie der Weltgeschichte", daß eben jene Tradition die Kirche schon sehr bald in den Zustand versetzt hat, um des Widerspruches ihrer äußeren Machtstellung gegen den traditionellen Christus willen den Inhalt der Tradition vor der Menge zu verschleiern und den Laien die Lektüre der Evangelien zu verbieten. Noch widerspruchsvoller aber und verzweifelter als die Lage der „katholischen" Kirche mit der Einsicht in die fiktive Beschaffenheit der Evangelien wird, gestaltet sich diejenige des Protestantismus. Denn dieser hat gar kein anderes Mittel zur Begründung seiner religiösen Metaphysik als die Geschichte; diese aber führt, unbefangen angesehen, gerade von den Wurzeln des Christentums weg, denen er zustrebt, statt zu ihnen hin.

Gilt dies schon von der protestantischen Orthodoxie, so gilt es erst recht von derjenigen Form des Protestantismus, die das Christentum, abgelöst von seiner metaphysischen Erlösungslehre, meint, aufrecht erhalten zu können, weil diese „nicht mehr zeitgemäß“ sei, d.h. vom liberalen Protestantismus. Der liberale Protestantismus ist und will nichts anderes sein als ein bloßer Glaube an die historische Persönlichkeit eines Menschen, der vor neunzehnhundert Jahren in Palästina geboren, durch sein vorbildliches Leben Begründer einer neuen Sekte geworden und im Konflikt mit den herrschenden Gewalten zu Jerusalem gekreuzigt und gestorben sein soll, um alsdann im Bewußtsein seiner überspannten Anhänger zu einem Gotte emporphantasiert zu werden; ein Glaube an den „liebenden Vatergott“, weil Jesus an ihn geglaubt haben, an eine persönliche Unsterblichkeit des Menschen, weil diese die Voraussetzung von Jesu Auftreten und Lehre gewesen sein soll, an die „unübertreffliche“ Güte moralischer Verhaltungsmaßregeln, weil diese in einem Buche stehen, das unter dem unmittelbaren Einfluß der „einzigartigen“ Persönlichkeit des Propheten von Nazareth zustandegekommen sein soll. Er stützt diesen Glauben einzig und allein auf die geschichtliche Bedeutung der Evangelien, obwohl er sich bei genauerer Untersuchung nicht verhehlen kann, daß die Annahme ihrer Geschichtlichkeit auf äußerst schwachen Füßen ruht und wir im Grunde nichts von jenem Jesus wissen, nicht einmal, daß er überhaupt gelebt hat, und in jedem Falle nichts, was für uns von maßgebender religiöser Bedeutung sein könnte, und was wir nicht ebenso gut und besser aus anderen, weniger zweifelhaften Quellen schöpfen könnten. Er ist nicht, wie der Katholizismus, bloß als Kirche, sondern seinem Wesen nach, als Religion mit der Leugnung der historischen Persönlichkeit Jesu ins Herz getroffen und besteht seinem wirklich religiösen Kerne nach nur aus ein paar schönklingenden Redensarten, einigen verwehten Anklängen an eine Metaphysik, die einmal lebendig war, jetzt aber zum bloßen Dekorationsstück für anspruchslose Gemüter herabgesunken ist, und hinterläßt nach Ausschaltung seiner vermeintlichen Geschichtlichkeit nur ei-

nen trüben schwälenden Qualm von „heimatlos gewordenen Gefühlen", die zu jeder Art von religiösem Glauben passen. Den völligen Zusammenbruch einer solchen „Religion" zu bedauern, haben wir keinerlei Veranlassung. Diese Form des Christentums ist schon durch Hartmann in ihrer ganzen religiösen Bedeutungslosigkeit bloßgestellt worden,[1] und es ist nur ein Beweis für die bezaubernde Macht der Phrase, die traurige Zerfahrenheit unserer gesamten religiösen Zustände und die Gedankenlosigkeit der großen Menge in religiösen Dingen, daß sie noch immer „lebt", ja, unter der Führung der sog. kritischen Theologie sich für das echte, erst jetzt erkannte Christentum ausgeben darf und hiermit Anklang findet. Dieses unsystematische Aggregat von willkürlich aus der gesamten Welt- und Lebensanschauung der Evangelien herausgegriffenen Gedanken, die noch dazu erst phraseologisch aufgebauscht und künstlich zurechtgestutzt werden müssen, um sie den Heutigen genießbar zu machen, diese unspekulative Erlösungslehre, die im Grunde an sich selbst nicht glaubt, dieser sentimentale, ästhetisch angehauchte Jesuskultus eines Harnack, Bousset usw., über den W. v. Schnehen so schonungslos den Stab gebrochen hat,[2] dieses ganze sog. Christentum schöngeistiger Pastoren und erlösungsunbedürftiger Laien würde schon längst an seiner Gedankenarmut und Fadenscheinigkeit zugrunde gegangen sein, wenn man nur das Christentum nicht um jeden Preis, und wäre es auch denjenigen der völligen Entleerung an geistigem Gehalt, meinte, aufrecht erhalten zu müssen. Daß der „historische" Jesus überhaupt gar kein religiöses, sondern nur noch ein historisches Interesse hat, daß er als solcher höchstens die Geschichtsforscher und die Philologen angeht, diese Erkenntnis fängt zwar gegenwärtig an, sich in immer weiteren Kreisen Bahn zu brechen.[3] Wenn man nur einen Ausweg aus den Schwierig-

[1] Vgl. E. v. Hartmann: Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft, 2. Aufl. 1874, insb. Kap. 6 u. 7. [2] Vgl. W. v. Schnehen: Der moderne Jesuskultus, 2. Aufl. 1906; ferner: Naumann vor dem Bankerott des Christentums, 1907. [3] Vgl. mein Werk: Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes, 1906, 199 ff.

keiten wüßte! Wenn man sich nur nicht scheuen müßte, offen Farbe zu bekennen, weil man damit möglicherweise im Verfolge seiner Gedanken aus der bestehenden Religion überhaupt hinausgedrängt werden könnte, wie dies das Beispiel Kalthoffs gezeigt hat! Wenn man nur nicht einen so furchtbaren Respekt vor der Vergangenheit und ein so zartes „historisches Gewissen" und eine so ungeheure Achtung vor den „geschichtlichen Grundlagen" des gegenwärtigen religiösen Daseins hätte! Aber die Berufung auf die Geschichte und die sog. „historische Kontinuität der religiösen Entwicklung" ist ja offensichtlich nur eine Verlegenheitsausflucht und ein anderer Ausdruck dafür, daß man einfach nicht den Mut hat, die Konsequenzen seiner Voraussetzungen zu ziehen. Als ob von „geschichtlichen Grundlagen" noch die Rede sein könnte, wo überhaupt keine Geschichte, sondern bloßer Mythus vorliegt! Als ob die „Bewahrung der historischen Kontinuität" darin bestehen könnte, mythische Fiktionen, weil sie bisher für historische Wahrheit gegolten haben, auch dann noch als Geschichte festzuhalten, wenn man ihren rein fiktiven und unwirklichen Charakter durchschaut hat! So fährt man denn einstweilen fort, bei seinem Glauben an die Zukunft des Christentums nicht sowohl auf die überzeugende innere Wahrheit seiner Gedankenwelt, als vielmehr auf den angeborenen religiösen Sinn der Gemeindemitglieder zu bauen, auf die religiöse Erziehung in Schule und Haus und den hiermit überkommenen Schatz von metaphysischen und ethischen Ideen, auf den Schutz des Staates und das Trägheitsgesetz im geistigen Leben der großen Masse. Im übrigen bedient man sich in der Kanzelsprache und im öffentlichen Leben einer Ausdrucksweise, die von derjenigen der Orthodoxie nicht wesentlich verschieden, aber so eingerichtet ist, daß jeder sich bei ihr denken kann, was ihm gut dünkt, und nennt dies im strahlenden Bewußtsein, auf diese Weise das steuerlose Schiff des Protestantismus noch eine Weile über Wasser halten zu können und den Glauben mit dem modernen Kulturbewußtsein „versöhnt" zu haben, — die „Weiterentwicklung des Christentums!"

Und so wären denn neunzehnhundert Jahre religiöser Entwicklung vollkommen in die Irre gegangen? So bliebe uns nichts anderes übrig als der gänzliche Bruch mit der christlichen Erlösungslehre? Aber diese Erlösungslehre — das war das Resultat unserer vorangegangenen Darlegung — ist ja als solche unabhängig von der Annahme eines historischen Jesus. Ihr Schwerpunkt liegt in dem Gedanken des „fleischgewordenen" Gottes, der in der Welt leidet, aber schließlich über dies Leiden Herr wird, und durch die Vereinigung mit welchem auch die Menschen die „Welt überwinden" und ein neues Leben auf erhöhter Daseinsstufe gewinnen. Daß die Gestalt dieses göttlichen Welterlösers im Bewußtsein der christlichen Gemeinde mit derjenigen eines Menschen Jesus zusammengeflossen und die Erlösungstat infolge hiervon zeitlich fixiert und auf eine bestimmte Örtlichkeit beschränkt ist, das ist nur die Folge der zufälligen Verhältnisse, unter denen die neue Religion hervorgetreten ist. Es kann daher auch an und für sich nur eine vorübergehende praktische, aber keine eigentliche religiöse Bedeutung für sich in Anspruch nehmen, während es auf der andern Seite dem Christentume zum Verhängnis geworden ist und gerade diese seine Vergeschichtlichung des Erlösungsprinzips es uns unmöglich macht, uns noch zu dieser Religion zu bekennen. Aber dann kann die Wahrung der historischen Kontinuität oder die „Weiterentwicklung" des Christentums im eigentlichen Sinne doch wohl nicht darin bestehen, diese zufällige historische Seite an der christlichen Erlösungslehre aus dem Zusammenhange der gesamten christlichen Weltanschauung herauszulösen und für sich hinzustellen, sondern nur darin, *auf den wesentlichen Grundgedanken der christlichen Religion zurückzugehen und seine metaphysische Erlösungslehre in einer dem heutigen Bewußtsein entsprechenden Weise näher durchzubilden.*

Aus der Vorstellung eines persönlichen Gotterlösers entsprang die Möglichkeit, einen Menschen an Gottes Statt zu opfern und den göttlichen Idealmenschen, d. h. die Idee des Menschen, in einem wirklichen Menschen anzuschauen. Aus

dem Gegensatze gegen die gnostische Phantastik, ihre intellektualistische Verflüchtigung des religiös-sittlichen Kerns der paulinischen Erlösungslehre und dem Wunsche, den historischen Zusammenhang mit dem Judentume aus opportunistischen Gründen nicht aufzugeben, ergab sich die Notwendigkeit, das gottmenschliche Sühnopfer in das Opfer einer geschichtlichen, aus dem Judentume hervorgegangenen Persönlichkeit umzudeuten. Alle diese verschiedenen Gründe, die zur Entstehung des Glaubens an einen „historischen" Jesus geführt haben, fallen für uns hinweg, zumal nachdem sich herausgestellt hat, daß die Persönlichkeit des Erlösungsprinzips, diese Grundvoraussetzung der evangelischen „Geschichte", an allen Widersprüchen und Unzulänglichkeiten jener Religion letzten Endes schuld ist. Die christliche Erlösungslehre auf ihren wahren Kern zurückführen, kann somit gar nichts anderes heißen, als *die Idee der Gottmenschheit, wie sie jener Lehre zugrunde liegt, durch Abstreifung der mythischen Persönlichkeit des Logos in den Mittelpunkt der religiösen Weltanschauung stellen.*

Gott muß Mensch werden, damit der Mensch „Gott werden", d. h. von den Schranken der Endlichkeit erlöst werden kann. Die in der Welt verwirklichte Idee der Menschheit muß selbst eine göttliche Idee, eine Idee der Gottheit und also Gott die gemeinschaftliche Wurzel und das Wesen aller einzelnen Menschen und Dinge sein: nur dann vermag der Mensch sein Wesen in Gott und durch dies Bewußtsein seiner überweltlichen göttlichen Wesenheit die Freiheit von der Welt zu erlangen. Das Bewußtsein des Menschen von seinem Selbst, von seinem wahren Wesen muß selbst ein göttliches Bewußtsein, der Mensch, und zwar jeder Mensch, eine bloße endliche Erscheinung, eine individuelle Einschränkung, eine Vermenschlichung Gottes und sonach wenigstens der Möglichkeit nach ein Gottmensch sein, um durch sittliche Arbeit an sich selbst, als wirklicher Gottmensch „wiedergeboren" und dadurch mit Gott wahrhaft eins zu werden: in diesem Gedanken heben sich alle Widersprüche der christlichen Dog-

matik auf und bleibt der Kern seiner Erlösungslehre gewahrt, ohne durch die Hereinziehung mythischer Phantastik oder historischer Zufälligkeiten seines wahren Sinnes entkleidet zu werden, wie dies im Christentum der Fall ist. Will man im Anschluß an die bisherige Bezeichnungsweise auch so noch fortfahren, die göttliche Wesenheit des Menschen, die immanente Gottheit „Christus" zu nennen, so kann folglich aller Fortschritt der Religion nur in der Pflege und Herausarbeitung dieses „inneren Christus", d. h. der den Menschen innewohnenden geistig-sittlichen Tendenzen in der Rückbeziehung auf ihren absoluten göttlichen Grund, bestehen, nicht aber in der historischen Veräußerlichung dieses inneren menschlichen Wesenskernes. Alle Wirklichkeit des Gottmenschen beruht sonach in der Wirksamkeit des „Christus" im Menschen, in der Betätigung seines „wahren Selbst", des geistigen Wesens seiner Persönlichkeit, in der Selbsterziehung zur Persönlichkeit auf Grund der göttlichen Wesenheit des Menschen, nicht aber in dem magischen Hineinwirken einer ihm fremden göttlichen Persönlichkeit in ihn, die doch im Grunde nichts anderes ist, als das auf eine geschichtliche Gestalt hinausprojizierte religiöse Ideal des Menschen, um sich dadurch der „Wirklichkeit" dieses Ideales zu versichern. Es ist nicht wahr, daß es dem religiösen Bewußtsein „wesentlich" ist, sein Ideal in vermenschlichter Gestalt aus sich hinauszuschauen, und darum der historische Jesus für das religiöse Leben unentbehrlich ist. Wäre es wahr, so wäre die Religion grundsätzlich außerstande, sich über die mythische Sphäre der Äußerlichkeit und sinnlichen Anschaulichkeit ihrer Götter zu erheben, wovon sie ausgeht, und die zu überwinden und immer mehr in die eigene Innerlichkeit hineinzuarbeiten, gerade das Wesen der religiösen Entwicklung ausmacht, so würde die Religion immer nur eine niedrige Provinz im menschlichen Geistesleben einnehmen und wäre sie in demselben Augenblicke überwunden, wo das Fiktive jener Projektion und Verselbständigung des eigensten wahren Selbst durchschaut wäre. Nur dem Christentum ist es wesentlich, den Gott im Menschen in einen Gott außerhalb des Menschen,

in die „einzigartige" Persönlichkeit eines historischen Gottmenschen umzudeuten, und zwar weil es noch mit einem Fuße im religiösen Naturalismus und der Mythologie darinsteckt und die geschichtlichen Umstände es seinerzeit dazu genötigt haben, jene Umdeutung und Verfälschung des Begriffes der Gottmenschheit vorzunehmen.

Das Leben der Welt als Gottes Leben; die leidvolle Entwicklung der Menschheit als göttliche Passionsgeschichte; der Weltprozeß als der Prozeß eines Gottes, der in jedem einzelnen Geschöpfe leidet, kämpft und stirbt, um im religiösen Bewußtsein des Menschen die Schranken der Endlichkeit zu überwinden und seinen dereinstigen Triumph über das gesamte Weltleid vorweg zu nehmen: das ist die Wahrheit der christlichen Erlösungslehre. In diesem Sinne den Grundgedanken erneuern, aus dem das Christentum hervorgegangen, und der unabhängig ist von aller geschichtlichen Beziehung, das heißt wirklich auf den „Ausgangspunkt" dieser Religion zurückgehen. Der Protestantismus hingegen, der die Religion des Paulus verwirft und die Evangelien zur Grundlage seines Glaubens erhebt, geht damit nicht hinter die Entwicklung des Christentums zur Kirche, auf den Ursprung des Christentums zurück, sondern bleibt innerhalb dieser Entwicklung stehen und täuscht sich selbst, wenn er meint, vom Standpunkte des Evangeliums aus die Kirche überwinden zu können.[1]

Was einer solchen Umdeutung und Weiterbildung des christlichen Erlösungsgedankens, bei welcher von einer „Wahrung der historischen Kontinuität" nicht weniger die Rede sein kann als bei der einseitigen Vergeschichtlichung jenes Gedankens von seiten des liberalen Protestantismus, das ist einerseits der ganz unhistorische Glaube an einen historischen Jesus und andererseits das Vorurteil gegen den „immanenten Gott", d.h. gegen den Pantheismus. Allein dieses

[1] Vgl. mein Werk: Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes, in welchem der Versuch gemacht ist, die gesamte religiöse Weltanschauung in dem angeführten Sinne durchzubilden.

gründet sich ja selbst nur auf jene Fiktion eines historischen „Mittlers" und die darin enthaltene Voraussetzung einer dualistischen Getrenntheit der Welt und Gottes. Wenn die Vertreter des monistischen Gedankens, die vor kurzem sich zu organisieren angefangen haben, sich über die Bedeutung jenes Gedankens erst einmal klarer geworden sein werden, als sie es gegenwärtig meist noch sind, wenn sie dahin gelangt sein werden, einzusehen, daß die wahre Einheitslehre nur Alleinheitslehre, ein idealistischer Monismus im Gegensatz zu dem heute noch überwiegenden naturalistischen Monismus im Sinne eines Haeckel sein kann, ein Monismus, der die Existenz eines Gottes nicht aus-, sondern einschließt, wenn damit ihre gegenwärtige unfruchtbare Verneinung aller Religion sich zu einer positiven, auch religiös vollgültigen Weltanschauung vertieft haben wird, dann, aber auch erst dann werden sie der Kirche wirklich Abbruch tun und wird die heute noch in ihren Kinderschuhen steckende monistische Bewegung zu einer inneren Gesundung und Erneuerung unseres gesamten geistigen Lebens führen können. Es gehört wahrlich viel Kurzsichtigkeit von seiten der Vertreter eines rein geschichtlichen Christentums dazu, um zu wähnen, der geistentleerte, dürftige Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, gestützt auf die Autorität der „einzigartigen" Persönlichkeit eines vor zweitausend Jahren gestorbenen Menschen Jesus, werde imstande sein, das religiöse Bedürfnis auf die Dauer zu befriedigen, auch dann noch, wenn der heute noch überall mit hineinspielende Gedanke an die einstige Erlösungsmetaphysik und die hierauf sich gründende fromme Stimmung erst einmal gänzlich ausgeschaltet sein werden. Je früher die Christen durch Verzicht auf ihren Aberglauben an einen historischen Jesus und die Monisten durch die Preisgabe ihres ebenso verhängnisvollen Aberglaubens an die alleinige Realität des Stoffes und die alleinseligmachende Wahrheit des naturwissenschaftlichen Mechanismus zu einer gegenseitigen Versöhnung reif sein werden, desto besser wird es für beide sein, desto eher ist zu hoffen, daß die drohende völlige Versandung des religiösen Bewußtseins noch recht-

zeitig abgewendet werden und damit die europäische Kulturmenschheit vor dem Verluste ihres geistigen Schwergewichtes bewahrt bleiben wird, dem sie heute von allen Seiten scheinbar unaufhaltsam zusteuert. In dem Streben nach Monismus begegnen sich gegenwärtig alle fortgeschrittenen Geister auf allen verschiedenen Gebieten. Dieses Streben ist so tief begründet und so wohlberechtigt, daß die Kirche zu allerletzt imstande sein wird, es auf die Dauer zu unterdrücken.[1] Das Haupthindernis einer monistischen Religion und Weltanschauung aber ist der mit keiner Vernunft und Geschichte vereinbare Glaube an die geschichtliche Wirklichkeit einer „einzigartigen", vorbildlichen und unübertrefflichen Erlöserpersönlichkeit.

[1] Vgl.: Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter. 2 Bde. 1908.

